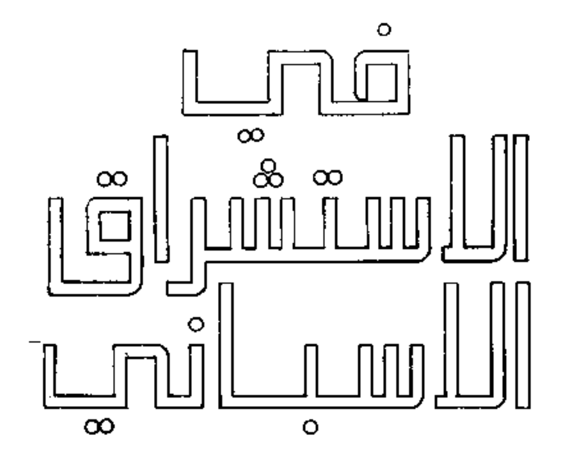
المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

كتاب



خوان غويتسولو

تعريب : كاظم جهاد



في الاستشراق الاسباني

خوان غويتسولو

تعريب : كاظم جهاد





العنوان الأصلي للكتاب

Juan Goytisolo
Cronicas sarracinas
Ruedo ibérico, 1981

Traducción publicada con la ayuda del Ministerio de Cultura espanol.



إشارة من المترجم

هذه ترجمة لكتاب خوان غويتسولو: Crónicas sarracinas الذي يدرس فيه نظرة الإسبان إلى مسلمي الأندلس بخاصة، والمسلمين والشرقيين بعامة، منذ القرون الوسطى حتى أيامنا. من هنا الترجمة الحالية للعنوان التي فضلناها، المؤلف ونحن، على الترجمة الحرفية، التي يمكن أن تصاغ إجمالاً على نحو: «الحوليات الإسلامية». و «الساراثينيّ» Sarracino، الذي يشار إليه في العنوان، هو الاسم الذي كان الإسبان والغربيون بعامة يدعون به المحارب، وكذلك الفرد، المسلم في الغرب. وكانت التسمية تطلق لدى قدامى الإغريق على مَنْ يأتي من «العربية السعيدة» (اليمن). التسمية نفسها تطلق على الحنطة السمراء. ومن الباحثين من قال بأن تسمية المسلمين بها آتية من شبه بشرتهم بلون هذه الحنطة، ومنهم من قال بأن العكس هو الصحيح.

مفردتان أُخْرَيان ينبغي تنبيه القارىء إليهما بادىء ذي بدء. إنهما: «moro» و «morisco». الأولى كانت (ولا تزال في أوساط معينة) تطلق على جميع سكان الأندلس من المسلمين قبل سقوط الحكم الإسلامي هناك. ومن المرجح أنها آتية من «الموريتاني»، ذلك لأن أغلب المحاربين المسلمين إبّان فتح الأندلس كانوا آتين من إفريقيا الشمالية. أما المفردة الثانية، فيُسمى بها المسلم الذي بقيَ في إسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي. ونظراً لخصوصية المفردتين، فقد تبنيناهما، شأن عدد من المترجمين والباحثين في العربية، فأصبحت الأولى: «الموريّ»، والثانية: «الموريسكي».

ملاحظتان أخيرتان: لم نعرّف في الحاشية إلا بأسماء الأعلام وبالمفاهيم التي يعتمد على معرفتها فهم الفقرة بكاملها. وأهملنا تعريف الأسماء والمفاهيم التي تتضح تلقائياً من السياق، وكذلك أسماء العلم المعروفة، إن في الأدب، كمؤلف «دون كيخوتة»، أو في التصوف، كالقديس يوحنا الصليب أو القديسة ماريا تيريسا، أو في التاريخ، إلخ... كذلك، فقد كتبنا أسماء العلم الإسبانية بطريقة نطقها الإسباني نفسه، مبتعدين عن كتابتها

المتأثرة بالنطق الفرنسي، والمعتادة في العربية. فـ «سان جان ده لاكروا» (يوحنا الصليب) مثلاً، حين نكتبه باسمه الإسباني، يتحول إلى «سان خوان ده لا كروث»، و «سرفانتس» يتحول إلى «ثربانتس». وقد أشرنا إلى النطق الشائع (المتأثر بالفرنسية) بين معقفات، أحياناً، دفعاً للبس.

الدراسات المؤلفة لهذا الكتاب غير قابلة، أخيراً، للفصل عن المسيرة الشخصية والإبداعية لخوان غويتسولو، الذي شاء منذ سنوات أن يحدد مكان إقامته بين باريس ومراكش. يقف القارىء على بعض عناصر هذه المسيرة في الفصل الثاني (دراسة في النقد الذاتي) من هذا الكتاب، وقد يعرفها عن قرب أكثر في ترجمات أدبية نحن بصدد وضعها، للكاتب نفسه. وبالإضافة إلى الفصول العشرة المؤلفة للكتاب الحالي كما قدمه المؤلف في طبعة «رويد وإيبريكو» (مدريد ١٩٨٢)، أضفنا مقالتين جديدتين وجدناهما تصبّان في الموضوع نفسه. وترجمنا، كذلك، في ملحق بالكتاب مقتطفات من مذكرات الرحالة الإسباني دومينغو باديا (علي بيك) التي يتحدث عنها المؤلف في الفصل السادس من كتابه هذا.

المترجم

باريس ـ مدريد ـ باريس ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

حين طلَبَ إليَّ الناشر أن أضع مقدمة لهذه الترجمة العربية، لم أجد أفضل من تقديم عرض موجز لظواهر التشويه الإعلامي والفكري لـ «الأخر» التي تسود حياتنا اليومية إنْ في إسبانيا، أو الغرب. ظواهر لا يشكل فضحها وإدانتها واجباً أمام «الأخر» فحسب (وهو هنا العربي ـ المسلم بخاصة، والشرقي بعامة) وإنما تجاه «الذات» نفسها إذا ما طمح المرء إلى حياة «صحية» وطبيعية.

نتذكر جميعاً «الكليشهات» والصور النمطية التي تتحدث عن «الاستبداد الشرقي» والتي اجترحها مونتسكيو في كتابيه «رسائل فارسية» و «روح القوانين»، ونتذكر ما يتردد فيها من تعبيرات كـ «التعصب» و «الفساد» و «الفظاظة المتقنة» و «الجمود» و «انعدام العقلانية» و «العنف الدموي الأعمى» إلخ. . . ، التي تمثل، جميعاً، في نظر هذا المفكر بعض ثمار الدين الإسلامي. كما نعرف أن هذه النعوت قد لقيت من يرددها حتى الشَّبَع من مؤلفي «الموسوعة» إلى أعلام الاستشراق، وإنها أصبحت تشكل جزءاً من «المواضيع الفكرية» (topos) الأثيرة في الفكر السياسي ـ الاجتماعي الأوروبي في القرن التاسع عشر. إن من الممكن القول إنه لا أحد أفلت منها تقريباً، لا هيغل ولا ستيوارت ميل، ولا حتى ماركس نفسه. نقرأ، مثلاً، في الطبعة الأولى من موسوعة «لاروس» الكبرى الشهيرة أن «مفردة» مستبدّ «لا تشكل لدى الشعوب الشرقية صفة جارحة كما عندنا، وإن هذه الشعوب تجد من الطبيعي تماماً أن تجثو أمام سلطان هو سيدها الأعلى المتحكم بأرواحها وخيراتها بحسب ما تصوره له نفسه». وتضيف الفقرة «إلا أن هذه العقلية المنسوبة لهذه الشعوب، والمتميزة باللامبالاة والانغلاق والخمول، هذه الأشياء التي تفسرها دائماً بتعبيرات قدرية، نقول إن هذه العقلية لا تشمل الشرق كله، وإنما هي موروث هذه الشعوب المسلمة التي، بعد أن عرفت فترة من الرقيّ، عادت وسقطت في طور من الانحطاط ويبدو أنه لا نهاية لـه ولا شفاء منه».

لا يدخل في غرض هذه الكلمة التذكير بالاستخدام الموجّه الذي لقيته هذه «الكليشهات» من قبل القوى الاستعمارية ومؤسسي الحركة الصهيونية لتبرير التغلغل في الأراضي الخاضعة من قبل للحكم العثماني بالنسبة للأولى، وطرد الفلسطينيين من أرضهم بالنسبة للتالين. إنني أريد فقط التذكير بأن هذه الأحكام المسبقة والأفكار الثابتة لم تواصل البقاء فحسب بعد أن حقق العالم الإسلامي يقظة سياسية وثقافية مشهودة، وإنما، وبقدر ما نستطيع التأكد منه لدى مراقبة وسائل الإعلام الغربية، ما تزال، هذه الأحكام والأفكار، تتمتع بعافية وحيوية تُحْسَد عليهما. يكفي أن تتصفح الصحافة الفرنسية مثلاً، حتى تقع، يومياً، وبصورة مكثفة وكاريكاتورية، على «أشباح» التعصب الشرقي المتسلطة كالهواجس، والتي حللها مؤخراً الكاتب «آلان غروريشار» Alain Grosrichard في كتابه «بنية السراي» Structure du sérail. لا شيء ينقص هذه «الأشباح»، لا السادية المجانية ولا النزعة التدميرية ولا انعدام التسامح الفكري ولا انفلات الشهوات الأكثر مَرَضيّة ودموية. الجديد الذي طرأ هو أن هذه «الأشباح» قد قفزت من العالم الضيّق، عالم المستشرقين وبعض أصحاب الحنين إلى النظام الاستعماري القديم، لتلج الملكوت التوليتاري، الكليّ الانتشار، والمتعدد الأشكال، لوسائل إعلام العالم الحرّ الممتد من أمريكا الشمالية وأوروبا حتى فسحتهما الشرقية: إسرائيل.

ليست هذه الظاهرة جديدة بالمرة. إنها تتكرر كل يوم، بلا انقطاع، وبلا تنويع. أتذكر، مثلاً، كيف قدمت إحدى قنوات التلفزيون الأمريكي في أثناء حرب تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٣ برنامجاً مطولاً خاصاً بالصراع العربي ـ الإسرائيلي. لقد برهن مقدمو البرنامج عن عدالة متطرفة حين سمحوا بالكلام لممثلين عن كلا الطرفين. فرأينا من جهة، جامعيين إسرائيليين وهم يتحدثون، بإنكليزية لا تشوبها شائبة، عن التقدم والتعليم والديمقراطية والمشاريع الزراعية والمساعفة الاجتماعية المتحققة في إسرائيل. وكان بمقدور المشاهدين أن يتابعوا في الوقت نفسه صوراً تقدم لهم مستشفيات ومدارس إسرائيلية و «كيبوتزا» أنموذجياً ومركزاً للتأهيل المهني لأبناء الضفة الغربية. ورأينا، من جهة ثانية، مجموعة من الفلسطينيين الواضح عليهم الغضب وهم يتكلمون بالعربية، ويترجم المذيع: «سلبوا أرضنا»، «اغتصبوا بلادنا»، «سننتقم»، إلخ. وفي الوقت نفسه، كانت تعرض، للبرهنة على الطبيعة الغاضبة و «غير المتماسكة» لخطاب أفراد المجموعة، صور لمعسكرات تدريب الفدائيين ولمقاتلين مقنّعي الوجوه، ولمدرسة فلسطينية يحمل تلامذتها الصغار بنادق خشبية ويهتفون بشعارات وطنية وثورية.

وهي الفترة نفسها التي أُغْرِقت فيها وسائل الإعلام الأمريكية، على اثر أزمة النفط وارتفاع أسعار الخام، بكمية هائلة من المقالات والأفلام والقصص والرسوم المحمّلة،

جميعاً، بشحنة عالية من التمييز العنصري ومعاداة العرب. لقد انبعثت كليشهات اللاسامية، المعروفة من جديد، ولكن لتُطَبَّق هذه المرة على أنموذج آخر هو الإنسان العربي. أصبح السياق القديم نفسه، سياق التعبئة الذهنية العنصرية ضد الصينيين واليابانيين، يُستخدم ضد العالم الإسلامي، وبات المرء يرى ويسمع تعبيرات من نمط «الشيوخ الأفظاظ» و «الشعوب المتعصبة» و «الطبائع الهمجية»، إلخ...، وهي تغزو الآفاق من جديد! وحتى، بل وبالأخص، الآلة الأيديولوجية الهوليوودية شرعت بالعمل لمواجهة هذا الانبثاق المفاجىء لـ «التعصب الرجعي»، «شديد التهديد». فصرت ترى استيهامات «لويس كوبين» و «ريكو» و «بودييه» و «شاردان» و «مونتسكيو» و «بولانجيه» وسواهم، وهي تعاود الظهور في أفلام ملونة ومسلسلات تلفزيونية، كما أصبح «طرزان» ينتقل في مجلات الفتيان إلى الصحراء العربية ليحبط مكائد البدو وأصحاب الجمال ومعتمري العمائم!

وكما يمكن أن يتوقعه المرء، فإن هذا الانبعاث للكليشهات والصور النمطية الغربية يتزامن على الدوام مع تفاقم الصراعات المرافقة لتحرر الشعوب البطيء من الوصاية السياسية والاقتصادية التي تمارسها الدول العظمى. فـ «الغرائبية الشرقية» و «عدم التسامح الإسلامي»، وسواها من الأحكام المسبقة التي خدمت الاستعمار السافر بالأمس، تهرع اليوم لنجدة استعمار الشركات متعددة الجنسيات. والصور ـ الفزاعات التي كانت تستخدم في ١٩٢٤ ضد عبد الكريم الخطابي، استخدمت بالأمس القريب، وبلا أدنى لمسة تعديلية، ضد مصدق أو عبد الناصر وتستخدم اليوم ضد بن بلاّ وياسر عرفات. كما لوحظ في السنوات الأخيرة أن المعادلة القديمة: الإسلام = التعصّب، قد بدأت تخلي المجال، لمعادلة: الفلسطيني = إرهابياً. ها هي أمامي أعداد حديثة الصدور من الصحيفة الفرنسية «فرانس ـ سوار»، وسأختار لكم منها هذه العناوين: «فرق الله الإرهابية ما تزال تمارس التقتيل»، «مائتا محاولة اغتيال عربية في باريس»، «الإرهاب الفلسطيني مرة أخرى!». وفي المقالة التي تحمل العنوان الأخير، يقدم الكاتب قائمة بالاغتيالات السياسية التي وقعت في باريس منذ ١٩٧٢، إلا أنه يغفل أن يذكر أن الضحايا أغلبهم كانوا مناضلين فلسطينيين، وأن أغلبها يكشف تحت جميع الأضواء عن أيادٍ خفية للمخابرات الإسرائيلية.

ومن عجب أن أولئك الذين يتحدثون بلا ملل عن «الحركات الدينية المتعصبة» و «تهديدات الجهاد أو الحرب المقدسة» و «إمبراطوريات الرعب الشرقية» هم أنفسهم يدافعون عن دولة دينية الأساس، عنصرية على نحو مكشوف، قامت وكبرت بالاجتياح والترهيب، كدولة إسرائيل؟ والأعجب أيضاً أن أولئك الذين ينعتون الفلسطيني بالإرهابي والقاتل لا يطلقون النعت نفسه على المسؤولين عن المجزرة الرهيبة في «دير ياسين» أو عن المجازر الأحدث التي اقترفت في «صبرا وشاتيلا»، ولا يذْكرون الماضي الإرهابي

لمناحيم بيغن، الذي كان تناوله رجل غير معروف بالانحياز، كألبيرت أنشتاين، في رسالة مفتوحة بعث بها، هو وخمسة وعشرون شخصية يهودية الأصل، إلى «النيويورك تايمز»، في ١٩٤٨/١٢/٤، احتجاجاً على زيارة بيغن للولايات المتحدة، واصفين إياه بكونه «قائد منظمة إرهابية يمينية متطرفة في فلسطين، هي أقرب ما تكون إلى الأحزاب النازية والفاشية»؟ ومن عجب كذلك أن يجد أولئك الذين يقذفون العرب بصفات اللاعقلانية والافتقار إلى المنطق، أقول يجدون طبيعياً، بالمقابل، ادعاء الصهاينة بحق العودة، بعد عصور وعصور، إلى أرض وَعدهم بها «يهوه»، من دون الأخذ بعين الاعتبار لحقيقة كونها مسكونة من قبل شعب آخر؟ أنْ يبارك المندّدون بالعنف الممارس في نطاق ضيق، ويقابلوا بالصمت المقصود، العنفَ الأكبر الذي يُمارَس، بتخطيط دقيق، على يد جيش حديث ومدرَّب، ويتمتع، إلى ذلك، بحرية لا يطالها عقاب وبتبرئة مطلقتين. وكما كتب نوام شومسكي مؤخراً، فإنّ «الولايات المتحدة تقف بعناد ضد وسائل الدفاع التي يرجع إليها الضعاء، كاحتجاز عدد صغير من الرهائن، إلا أنها تستخدم وتبارك على نحو سافر، الوسائل المرعبة التي يلجأ إليها الأقوياء، كالاحتفاظ، مثلاً، بشعوب كاملة كرهائن، والتسبّب، وليس التهديد فحسب، بما لا يحصى من المآسي والخسائر البشرية».

لكن لا العقل ولا الفطرة السليمة يستطيعان شيئاً ضد هذه الترسانة من الأحكام المعادية للآخر. إن العربي، ثرياً كان أم فقيراً، عاجزاً أم مقتدراً، يظل يزعج على الدوام ويرتسم في أفق الإنسان «الأبيض» كحضور مشاغب وعدوّ. وباستمرارٍ تظل صحافة الإثارة القائمة على استغلال المشاعر العنصرية الدفينة لدى قطاع واسع من الجمهور، تلوّح بشبح تهديدٍ مزدوج يواجهه الغرب: فمن جهة، تصوّر، العمال المسلمين المهاجرين إلى أوروبا الغربية، والبالغ عددهم خمسة ملايين ويزيد، كما لو كانوا مجرمين ومغتصِبين ممكنين، وهي إنما تبرر بذلك العدوان السافر والتسريح من العمل، اللذين يتعرض لهما هؤلاء باستمرار في باريس وبروكسيل ومارسليا وميونيخ وسواها من المدن الأوروبية. ومن جهة ثانية، تقدّم «أمراء النفط» كما لو كانوا هم المسؤولون الوحيدون عن الأزمة الخانقة التي تعيشها المجتمعات الغربية. إن العالم الإسلامي يتهيأ، كما يبدو، لتدمير العالم الغربي ببطء وخفاء. وها هي القصص والأفلام والدراسات والرسوم الكاريكاتورية تحذرنا مجدداً من الخطر الداهم، وتقوم بتعبئة الرأي العام لـ «قيامة» عسكرية وقائية موجهة لتأديب «الكَفَرة».

كذلك، فإن موجات الكتب الواسعة الرواج، أو «البست سيلر» الأميركية الشمالية والفرنسية، على سطحيتها البديهية، لكبيرة الدلالة في هذا المنظار. لقد حطم كتاب كـ «الفارس الخامس» للابيير وكولينز جميع الأرقام القياسية في البيع. وكانت الواجهات

تعلن عن صدورها القريب بعبارات من مثل: «استنفار ضخم للبوليس لتحديد موضع قنبلة عربية مخفية في مانهاتن»، و«٣٠٠ قنبلة شعاعية يطلقها الإرهابيون المسلمون على ناطحات السحاب النيويوركية» إلخ... والتهديد النووي الإسلامي مُصوَّر كحبل جديد حول عنق الغرب المختنق من قبل بأنشوطة الذهب الأسود. هكذا تعلمنا مجلة «لوبوان» مثلاً، إلى جانب كتاب لابيير وكولينز المذكور، بصدور «ثلاث روايات ممتازة للقراءة على البلاج، حافلة بالمعلومات التفصيلية عن آخر المحاولات العربية للحصول على المحروق اللازم لصناعة القنبلة الذرية». وفي «عودة العميل»، يقص «لين دايتون» كيف حاول عميل سري بريطاني أن يهرّب إلى مصر قذائف نووية سرقت من المصانع العسكرية الفرنسية. أما «كين فوليت»، فيسرد في «المثلث» محاولة النقل السري لمائتي طن من اليورانيوم إلى أحد أقطار الشرق الأوسط وكيف أُحبطت المحاولة بفضل تدخل «جيمس بوند» إسرائيلي. وفي «إنذار اليورانيوم»، يجعل «يوري دان» و«بيرت مان» قنبلة نووية فلسطينية الصنع تنفجر في مطار «أورلي» بباريس، معاقبة لتواطؤ فرنسا مع الأعداء.

إن القائمة لتطول، وسأتوقف عند هذا الحد. وإذا ما نحن وضعنا نصب الأعين شواهد تاريخية سابقة، فلن يكون من المبالغة القول إن هذا الغسل المنظم للأدمغة، بالاعتماد على كليشهات وصور نمطية معادية للعالم العربي ـ الإسلامي، وخارجة رأساً من معاجم العصر الوسيط وعصرَي النهضة والأنوار، ومهما بدت هذه الصور تافهة وغير ذات بال للبعض، إنما يشكل جزء من استراتيجية ردعيّة ستكون ضحيتها في الحقيقة هذه الدول نفسها، دولنا الغربية الفظة، المتعصبة، والبربرية، التي تخاطر، اليوم مثلما بالأمس، بحياتنا وقيمنا، وتقامر بحريّاتنا وتقدمنا.

هذه العوامل، يضاف إليها افتتان جمالي وثقافي بعيد العهد بالآداب والفنون والطبائع العربية ربما كشفت عنه صفحات من هذا الكتاب نفسه، هي ما دفعني إلى القيام بهذه الأبحاث حول تصوّرنا، نحن الإسبان والغربيين، للإنسان المسلم بخاصة، وللإنسان الشرقي بعامة.

خوان غويتسولو

١ ـ وجها «الموريّ» الاثنان في أدبنا الإسباني

يحتل الإسلام في متخيل الإسبان الذهني مكانة مركزية لا تفلت من انتباه المراقب حتى السطحيّ لأدبنا. إن المسلم، مغربياً كان أم تركياً، «ساراثين» دُعِيَ أم «موريّاً»(*)، يتقدم في هذا المتخيل في وجوه عديدة، ويثير تارة الذعر والحسَد طوراً، الشتيمة حيناً والملاحقة حيناً آخر. وهو في هذا كله بقي ـ يغذي طيلة قرون عشرة، أساطير الإسبان وأعمالهم الخيالية، ويشكل مصدر إلهام لقصائدنا وأغانينا، وشخصية محورية لرواياتنا ومآسينا، منعشاً أواليات الخيال الإسباني بقوة. وتستجيب الجاذبية التي يمارسها الإسلام على الكتّاب الإسبان إلى جملة من العوامل والظروف التاريخية استطاع المفكر التقليدي، مانويل غارثيا مورنته Manuel Gracia Morente أن يشخصها بوضوح ونفاذ استبق بهما الاستنتاجات التي سيعبر عنها فيما بعد، وعلى نحو مختلف، كتاب من أمثال «ساوثرن» Southern و«دانيال» Daniel. كتب هذا المفكر:

«منذ الغزو العربي والحياة الإسبانية تخضع لمقابلة: المسيحي / الموريّ (...) فكل ما ليس لنا هو مسلم وأجنبي في آن واحد، وكل ما لنا هو مسيحي وإسباني في الوقت نفسه. إن التأكيد على ما هو «لنا» يتسع ليشمل، على نحو متزامن، المسيحية والإسبانية، أما التأكيد على ما ليس «لنا» فيستوعب على النحو ذاته قومية الآخر المتطفل ودينه. وإلى يومنا هذا، ما يزال بعض الآباء في أريافنا الأندلسية، يسمّون كل صغير لم يُعَمَّد بعد بـ «الموريّ». (...) يحدث غالباً لعدوّين بمثل هذه الجذرية أن يعرفا فترات سلام وهدنة، بل وحتى تحالفات مرحلية. إلا أن الموري، صديقاً كان لنا أم عدواً، معلّماً أم تلميذاً، وحتى إذا جَمعتنا به المدينة أو المنطقة نفسها التي نسكن، يظل يمثل «الآخر» بامتياز. وهو الآخر بالمعنيين غير القابلين للفصل: معنى الديانة ومعنى القومية (...)

(*) راجع بخصوص «الساراثين» و«الموريّ» إشارة المترجم في مطلع الكتاب (المترجم).

وهكذا فطوال ثمانية قرون، لم يكن ثمة من فارق بين أن يكون المرء مسيحياً وألا يكون عربياً. كان النفي يستتبع بالضرورة التأكيد، والتأكيد يحمل في طياته النفي»[1].

منذ التمتمات الأولى للساننا، نجد نحن في المسلم مرآة «تبعث لنا، على، هذا النحو أو ذاك، بصورة عن أنفسنا. صورة برانية لا تبرح تستنطقنا وتقلقنا. إنه، في الغالب «نيجاتيف» الصورة، وانعكاس لما نقمعه في داخلنا. تارة هو موضوع حسد أو كراهية أو غيرة وطوراً هو صورة رومانتيكية وأنموذج شديد الفتنة لمثال متعذر. ليست هذه بالطبع بالظاهرة الخاصة بإسبانيا ولا حتى بأوروبا وحدهما. فنحن، الإسبان أو الأوروبيين، غالباً ما نشكل بدورنا «موريي» أحد ما. وإن «إنشاء» الآخر [صناعته في الذهن]، وسواء أكان هو «البربري» أو «الوحشي الطيب»، إنما يشكل ظاهرة كونية تتباين بحسب المعطيات الاجتماعية والتاريخية والثقافية للمجتمع الذي يمارس عملية «الإنشاء» هذه. ومن المنطقي أن يلعب العامل الجغرافي هنا دوراً أساسياً، بل وأول. فغالباً ما تتحول الجيرة أو البعد، واختلاف أو تشابه بعض الخصائص والعادات والمعايير، لدى الشعوب المتجاورة إلى تعارض غير قابل للتذويب بين جواهر أو ماهيات مختلفة. وإذا كانت القوة التي لا تقاوم والتي تتمتع بها الأحكام المسبقة والصور الشائعة تصوغ ما قبل ـ وعينا الجماعي، فإنها تقوم في الوقت نفسه بإثراء الإنتاج الأدبي والأساطير والأعمال الخيالية. ومهما كان الحيز الثقافي الذي ينتمي إليه الكاتب ويتحرك فيه، فهو لا يكون بريئاً، ولا محايداً أبداً، ولا يمكنه أن يتصرف بموجب معيار عقلاني صارم. إنه يعيش، شاء أم لم يشأ، في عالم مأهول بالخيالات والتهويلات، وينمو في سماكة الأساطير المتراكمة في لا ـ شعور الجماعة قرناً بعد قرن. هذا يعني أنه ينظر إلى المجتمع الآخر أو الغريب من منظار عليه أن يلمح حدوده وأبعاده بوضوح كامل. وبما أنه ليس هناك من موضوعية مطلقة، فإن مشروعه المتمثل في محاولة رسم «الآخر» يظل يحمل بالضرورة دمغة محل أصلي. من هنا، فما من لائمة يمكن أن توجه إلى مؤلف كهذه المتعلقة بمحاولته إخفاء هذا المحل الأصلي والنزوع إلى «بناء» عالم «الآخر» انطلاقاً من «أرض مشاع» متوهمة أو باسم قيم ضمنية لنزعة كونية مزعومة.

إن الكشف عن صورة «الموري» كما تظهر في أدبنا الإسباني الممتد على قرون عديدة، يمكن أن يبدو شبيهاً بممارسة شاذة موجهة لإغراق القارىء بأنطولوجيا أو منتخبات كاملة من الشتائم والنعوت القَدْحيّة. إن بمقدورنا حقاً أن نجمع في هذا الصدد مجلدات كاملة من الصفات الأكثر إهانة والصور الأكثر ازدراء والنظرات الأكثر تمركزياً ـ عرقياً. لقد

---

(١) انظر كتابه «فكرة الإسبانيّة»: Idea de la Hispanidad, Escapa - Calpe, Madrid, 1961.

تمخض السجال مع الإسلام، الذي انتعش في البداية بدوافع مقاومة المسلم الإسباني، ومن بعده ضد المسلم التركي، ومن ثم، ابتداءً من أواسط القرن التاسع عشر، ضد جيراننا الأفارقة الشماليين، نقول تمخض في الواقع عن أدب واسع تذكّر حولياته وقصصه ومآسيه، بما يتكرر فيها من «كليشهات» ومحاجّات، بهذه الموجهة اليوم لإدانة ممارسات الشيوعية السوفياتية أمام القارىء. طوال قرون وقرون، وفي إسبانيا كما في أوروبا، تحوّل العدو المسلم المرسوم، كما عبر «ساوثرن»، بكامل الجهل الذي يميز العقلية الانتصارية، نقول تحول إلى فزاعة أو عنصر منفر مشترك، موجه لتوحيد المسيحية المهدَّدة يومذاك بهذا العدو الشديد القرب والفائق الحيوية. وعلى أثر المعارك التي خيضت في إسبانيا أولاً، والحروب الصليبية من بعد، ولد جمهور واسع متعطش للقبض على صورة إجمالية لما يفكر به العدو. وذلك إلى حد يمكن معه القول إن النصوص الوافرة المكتوبة عن «محمد» وعن المسلمين في إسبانيا، والمخترقة بعناصر تُتوارث جيلاً بعد جيل، إنما تعود إلى تاريخ الخيال الغربي عن الإسلام، أكثر مما إلى تاريخ الفكر الغربي[٢]. من «الفونصو العاشر» المعروف بـ «الحكيم» حتى أيامنا هذه، تراكم تراث أدبي واسع هو وليد هذه الحاجة التي تحسسها الإسبان إلى امتلاك شجاعة داخلية، وهذه الإرادة التي أملتها بالطبع عوامل دعائية وتبشيرية، في احتقار وتشويه خصم جواني غير قابل للتذويب سيّما وأن حضوره الذي دام على الأرض الإسبانية قروناً عدة أصبح يندرج في تجربة الإسبان الجماعية نفسها بالذات. وفيما خلا بعض النماذج الطيبة النادرة، وبعض الأشكال الشعرية والروائية التي سنتوقف عندها بعد وهلة، فإن رؤية القشتاليين للمسلم لا تعدو أن تكون استعادة مقلوبة لصورتنا نحن، ولواقعنا الظاهري نفسه.

إذا كانت الصورة الجاهزة التي اجترحها شعراء «الرومنثيرو» ومؤرخوه والتي تملأ الحكايات الأسطورية التاريخية التي جمعها مينينديث ـ بيدال ـ Menéndez Pidal، قد غذّت «الترسانة» العدوانية لمفكرينا الديماغوجيين وسجاليّينا المناوئين للإسلام، فإنها ستعاود الظهور بعدهم بثلاثة قرون، وتزدهر في ظل التقلبات التاريخية لعلاقاتنا السياسية والعسكرية مع العالم الإسلامي. إن مقطوعة كـ «رومنثيرو حرب إفريقيا»، هذه الأغنية الشاحبة والمبتذلة التي كتبها مؤلفون من أمثال «سابيدرا» Saavedra و«هارتزنبوش» Hartzenbusch و«ألكالا غاليانو» Alcalà Galiano و«كامبورأمور» Campoamor و«بريتون» Bretón، والتي أشرفت على نشرها الدولة نفسها إبّان حملة «بريم»

(٢) انظر: ر.و. ساوثرن، «نظرات الغرب إلى الإسلام في العصر الوسيط:

R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, Mass. 1962.

و «أودونيل»، إنما توجز هذه الرؤية الكاريكاتورية للآخر، الذي تقدمه باعتباره الخلاصة التركيبية لـ «البربرية»:

«لهم [أي المسلمين الأفارقة] مرأى الوحش/ محيّاهم قذر وثقيل/ وكل ما فيهم هو من الغرابة/ بحيث يثير فيك الاشمئزاز والذعر».

وكما سنرى، فإن هذه الطبيعة المنفرة وهذا المنظر الكريه وهذا الابتذال الذي يتم فيه الخلط بين «الريفي» المغربي المستغل وبين مستغليه الاستعماريين، هي نفسها العناصر التي سنقابلها في «رومنثيرو حرب إسبانيا»، التي كتبها الشعراء المناصرون للجمهورية، والتي تقوم بلاغتها القروسطية المعادية للإسلام بنبش شبح «الموري» الشبق والمتعطش إلى الدماء، من جديد.

لقد تحولت عناصر الاستيهام الإفريقي لدى الإسبان في الواقع إلى سلاح «رشاش» يقذف إلى اليمين وإلى اليسار، ويستخدمه على حد سواء، وكل في دوره، الاستعماريون والماركسيون، الفرانكيون (نسبة إلى الجنرال فرانكو) والجمهوريون. كل خروج على هذا الإجماع القومي كان سيمثل موقفاً وقحاً، ويبرز في المشهد بوضوح استفزازي حتى إذا لم يكن مقصوداً. هكذا هي مثلاً المرثاة الشديدة الرهافة التي كتبها الشاعر خوان خيل ـ البيرت Juan Gil - Albert والتي يرثي فيها «الشبيبة المورية التي سقطت مهزومة على أعتاب مدريد». مرثاة فذة، تضيء بسخائها البالغ وصفائها الحاد كلا المعسكرين المتناحرين. بيد أن آلهة إلهام الشعراء الإسبان تسلك في الغالب طرقاً مختلفة. فالموري أشبه ما يكون عندنا بالمغنطيس الجاذب إليه كوكبة من الصور الازدرائية والصفات العنصرية المتكررة على نحو مدهش وإلى حد الهوَس. وفي خاتمة المطاف، فإن الذعر الذي تثيره صورة «الموري» يتحول إلى ذعر فعلي. إن صورة «الآخر» التي صنعناها لنقلل من شأنه، والتي يستحضرها البعض والبعض الآخر، كل من موقعه الخاص، إنما تنتهي إلى إخافتنا، نحن أنفسنا.

إلا أننا ننظر إلى سياق آخر وهو ينشأ بموازاة هذا كله، تشهد فيه صورة «الآخر» نوعاً من التحول إلى مثال، وتستضيف فيه عدداً من العناصر الإيجابية. فمنذ القرن الخامس عشر، بقي الصراع العسكري المسيحي ـ الإسلامي، والتنافذ المستمر بين الثقافتين، والمَسامِيّة الرائعة التي ميّزت المجتمعين، هذا كله بقي يمكّن من قيام سلسلة من التبادلات الفذة والتفاعلات المستمرة التي فتنت وستظل تفتن مؤرخي المعسكرين الاثنين. ولقد دفع تدهور المسلمين العسكري ابتداءً من القرن السادس عشر، والتراجع الثقافي الذي عرفه الموريسكيون (مسلمو إسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي)، وموقعهم الهامشي بالقياس إلى المسيحية المنتصرة، دفع الإسبان إلى تعديل نظرتهم لخصومهم الألدّاء. وفيما كان

المسيحي يبدي في الحياة اليومية ضرباً من العَنَت في معاملة هؤلاء المواطنين الموريسكيين، الشديدي الاختلاف ولكن غير القابلين في الوقت نفسه لا للإدماج ولا للتذويب، فإن ظاهرة تعويضية معروفة لدى علماء الاجتماع، بدأت تنشأ في إسبانيا، وتتطور. ظاهرة تعظيم أسطوري، في مجال الأدب، لعدوّ يُنظَر إليه في الحياة الواقعية العادية باعتباره متدنّياً وغاية في التخلف، أي تماماً نفس ما حدث مع «الوحش الطيب»، هذا الهندي ـ الأمريكي الذي راح مفكرو عصر الأنوار والكتاب الرومانتيكيون الأوروبيون يخلعون عليه أسمى الفضائل والخصال، وفي الوقت نفسه الذي كان تفوّق أوروبا الثقافي والتقني يعرّضه فيه إلى سياق من الزوال لا يمكن ردّه، وسينتهي إلى تدمير حضارته ومجتمعه. ولا أرى، في ما يتعلق بالإسلام، شهادة أبلغ على هذه الظاهرة من الحنين الذي عبّر عنه الكاتب الفرنسي شاتوبريان Chateaubriand إلى «بني سراج»[*].

يشكل تفخيم العدو المقهور أو المُباد خصيصة مشتركة في آداب العالم. فلا نندهشنّ، إذن، إذا ما نظرنا إلى أهالي «قشتالة» وهم يعبّرون، كما ذكّرنا به مينينديث ـ بيدال، وبمجرد أن زال التهديد العسكري لمسلمي إسبانيا، أقول يعبرون عن افتتانهم بهذه الحضارة المدهشة، وهذا البذخ الشرقي الساحر في تصميم الأزياء، وهذه المباني الرائعة الزيّان والطرق العجيبة في العيش وركوب الجياد وامتشاق الأسلحة ومبارزة الخصوم[٣]!.

وقد ألهم العربي، كموضوع شعري، شعراء من وزن «الباريث ده بيـاساندينو» Alvarez de Villasandino، أفضل الأغاني العاشقة وأروع الأبيات الشعرية التي يتوصل فيها عشق مشبوب ومثالي إلى اختراق الموانع الثقافية والاجتماعية القائمة بين الطرفين. موانع كانت الحوليات وكتب التاريخ الرسمية تؤكد بالمقابل على وجودها بإلحاح سمج وثقيل. كذلك، فإن آخر معارك غرناطة قد تمخضت عن سلسلة من أغاني الرثاء الفذة، التي تتفجع على مصير أولئك المسلمين المدحورين، وتصورهم كمثال للشجاعة والكرم والنبل وأشياء أخرى ربّما لم يكن ليتوفر عليها حقاً أناس مقهورون في الواقع ومعرضون للملاحقة.

شملت النزعة المحبة للعرب في الأدب الإسباني في القرن السادس عشر، والتي درسها كل من «ثيروت» Cirot و «ماريا سوليدا وكاراسكو»[٤] María Soledad Carrasco

---

(*) بنو سراج: من آخر الأسر العربية الحاكمة في الأندلس، وقد نشأ في إسبانيا صنف أدبي قائم على تذكّر أمجادهم والتفجع على خسارتهم، سيرد ذكره بعد وهلة (المترجم).

(٣) راجع مقالته: «إسبانيا بين المسيحية والإسلام» في «صفحاتي المفضلة»:

«España entre la Cristiandad y el Islam», en Mis páginas preferidas, Madrid, 1957.

(٤) انظر: غ. ثيروت: «النزعة المحبة للموريين في الأدب الإسباني في القرن السادس عشر»، وم.س. كاراسكو أرغويتيا: «موريّ غرناطة في الأدب»:

G.Cirot, «La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siécle» en Bulletin Hispanique, 1938 - 1944; M.S. Carrasco Urgoitia, El moro de Granada en la literatura, Madrid, 1965.

أنواعاً أدبية مختلفة بـدءاً من الأغاني والأشعار الغنائية التقليدية إلى المآسي والملاحم. إلا أن هذه النزعة قد ازدهرت بخاصة في الحكاية والرواية، وذلك بفضل النجاح الاستثنائي الذي عرفته «السراجيات»(*). ويقدم المؤلف عمله باعتباره هروباً شائقاً إلى عالم الكمال الذي يبقى بالطبع خيالياً. كما أن النوع «الريفي» الذي دشّنه معاصره «مونتمايور» Montemayor لا يجد هو الآخر ملكوته في هذا العالم، بل هو محلّ مُصَعَّد وفنطاسيّ، بعيد المنال على من ينطلق من فظاظة التاريخ وحماقاته. وعلى غرار شخصية «الوحشي الطيب» المشار إليها، والتي ابتكرها جان ـ جاك روسو وشاتوبريان، فإن شخصيـات كـ «ابن إدريس» و «شريفة» وسواهما من أبطال مؤلفينا الإسبان في تلك الحقبة لا تمثل كائنات بشرية فعلية، وإنما هي من ابتكار الروائي، المحض، بما يجعلها تندرج في عداد تلك المخلوقات الخرافية التي تلد في الخيال وتنمّي أفعالها العجيبة بحسب قواعد الاحتمال النقدي للنوع والشفرة الأدبية السائدين في العصر. وفي خاتمة المطاف، نرى إلى تماهي القارىء مع صورة «الموري»، المفخَّم والبعيد الشأو، وهو يضاعف المسافة بين كل من الصورة والأصل. بل لربما كان الانخطاف بهذه الصورة الخيالية يمّد الجمهور الإسباني بما يبرر احتقاره ونبذه للأصل، أي هذا «الموريسكي»، «المبتذل» و «الشبقي» الذي يقابله في الشارع كل يوم. وكما لاحظ كلاوديو غيين[٥]، Claudo Guillén فإن من شأن الاحتماء بالماضي أن يساعد على غض الطرف على انعدام التسامح الممّيز للحاضر. إن تصوير «الأخر» بمفردات إيجابية يستجيب في نهاية الأمر إلى الأواليات الاجتماعية ـ النفسية ذاتها التي تُسقط على «البربري» الهاجع في عالمنا الذهني المعقد والمتناقض أغرب الصور الخيالية والأسطورية.

إلا أن كوكبة الأعمال الأدبية المكرسة لبني سراج، والمفعمة بأحلام الانسجام والتسامح والمحبة، تتجاوز حقل القصص الذي برع فيه «خينيس بيريث ده هيتا» Ginés Pérez de Hita و «ماتيو آلمان» Mateo Alemán إلخ، لتشمل حقل المسرح أيضاً. فها هو «المسيحي العريق»(*)، كالدرون Calderón يصف قضية الموريسكيين المهزومين والمطرودين، بتعاطف وحنين. ينسج كاتبنا المسرحي الكبير في عمله «الحب بعد الموت»

---

(٥) كلاوديو غيين، «الفرد والأنموذجية في السراجيات»:

«Individuo y ejemplaridad en el Abencerraje», en Collected Studies in Honour of Américo Castro 80th year, Oxford, 1965.

(*) ميّز الإسبان بعد طرد المسلمين واليهود وإقامة محاكم التفتيش، بين المسيحي «الأصلي»، الذي كانوا يدعونه بـ «المسيحي العريق»، وبين المتنصّرين من المسلمين واليهود، وكانوا يدعونهم بـ «المسيحيين الجُدُد» (المترجم).

خيوط حبكة غرامية شديدة الشبه بتلك التي جمعت «ابن إدريس» و «شريفة». وهو يموقعها في اللحظة التاريخية التي انتفض فيها الموريسكيون على مرسوم ١٥٦٦، الذي كان يمنع عليهم، بتعبير أحد أبطال المسرحية، «إقامة الاحتفالات والرقص وارتداء الملابس الحريرية وارتياد الحمامات العمومية والاجتماع في السر والكلام بلغتهم الأصلية بديلاً عن الإسبانية». ونرى في العمل إلى «الشيخ مالك المستوحاة شخصيته من سيرة «نونيث مولاي» Núñez Muley، صاحب الرسالة الرائعة التي يحذر فيها الملك فيليب الثاني من مغبة تطبيق هذا المرسوم المجحف بحق الموريسكيين، نراه وهو يستنهض «حبيبي البؤس الأكبر» ويدعوهم إلى مناهضة الظلم ومساندة حركة «ابن أمية» الداعية إلى الاستقلال»:

«أيها الموريسكيون الشجعان/ يا بقية فذة من إفريقية/ إحالتكم إلى عبيد بؤساء/ ذلكم هو ما يصبو إليه هؤلاء النصرانيون...».

وإزاء أنموذج الشيخ الصارم والمتفض، يدفع كالدرون بأنموذج إسباني: «خوان ده مندوثا». إنه شخصية فروسية تعبر عن حزنها لما لحق بالآخر من هوان. كما أن التفسير الذي يقدمه لـ «خوان دوتريش» لانتفاضة «البخارا» هذه (نسبة إلى القرية الإسبانية التي وقعت فيها الانتفاضة) ليزخر بالموضوعية وروح العدل:

«هؤلاء الذين أثارت حَنَقهم من قبل/ أوامرُ القصر اليومية/ التي تعاملهم بكلّ إجحاف/ أصابهم القنوط إلى هذا الحد/ بحيث أصبحت تراودهم أفكارٌ عصيانيّة/ لكنْ على ما يتحلّون به من حزم وشجاعة/ انظرْ كيف يتحكمون بأنفسهم/ وتطلّعْ إلى سياستهم والكياسة...».

وعلى الرغم من نهاية العمل الفاجعة، إذ يموت العشيقان ويقوم جند الملك بإحراق معقل الثائرين بعد نهبه، يزعم المسؤول عن هذا العنف كله أن مقصد الملك «لم يكن إبادة رعاياه، وإنما تخفيف حدة العقوبة بليبرالية العفو». وإذا كان تحول السيدة «إيسابيل توثاني» إلى النصرانية يدخل الموري في رؤية «كالدرون» الفنية التوتاليتارية، فإنه يعكس في الوقت نفسه الصدى الثقافي الذي كان يلقاه تيار التفخيم الأدبي للموري يومذاك. ولا شك في أن تفسير هذا الموقف إنما يكمن في تاريخ كتابة العمل نفسه. ففي ١٦٣٣ لم يعد «الموري» ليمثل أكثر من ذكرى، ومهما كان حجم الإزعاج والإقلاق فيه، فإن حضوره الأليف كان قد غادر أفق حياتنا اليومية منذ زمن بعيد.

ابتداءً من القرن السابع عشر، بدأ عالم «الموريّ» يجتذب الشعراء والروائيين وكتاب المسرح الأوروبيين، هم أيضاً، ويشكل لهم موضوعة ملهمة، وذلك بفضل ترجمة الأعمال «السراجية» ومؤلفات بيريت ده هيتا، التي كشفت لهم عن هذا العالم. وقد تمخضت

«الغرائبية» العربية في الملبس والزينة، وكرم القادة وإحساسهم العالي بالشرف، وحماسة العشاق واحتدامهم الغرامي، عن «موضة» أدبية تمتزج فيها الخيالات التاريخية والمشاهد الشرقية، ويعاود فيها «بنو سراج» و «الزغريّون» الظهور من جديد(*). ومنذ ذلك الحين، نشأت ظاهرة أخرى مفارقة، تتمثل في أن أدبنا الإسباني لم يعد يعالج الموضوع الشرقي أو «الموري» بحسب معرفتنا الحميمة لهما، وإنما عبر أشكال مستوردة وباستلهام هذا الأنموذج الأنغلوـ سكسوني أو ذاك. ومثلما ساهمت «الرسائل الفارسية» لمونتسكيو في ظهور عمل مواطننا «كادالسو» Cadalso فإن «الرسائل المغربية» والنزعة الرومانتيكية المفتونة بالعرب التي ميّزت الإسبان المنفيّين إلى باريس أو لندن كانت النتيجة المباشرة لظهور «الأساطير العربية ـ الإسبانية» على يد الكتاب الإنكليز، ولظهور ما عرف بـ «الرواية الغرناطية». كان «سوثي» و «والتر سكوت» و «لاندور» و «إيفرنغ» و «فيكتور هيغو» و «شاتوبريان» وآخرون، قد استلهموا «الرومنثيرو» والروايات «المورية» الإسبانية، وكما كشف عنه بيثينته يورينس، Vicente Lloréns فتقليداً لهؤلاء أصبح كتابنا المغتربون يتباهون بالطابع الشرقي لأدبنا، وبدأ كتاب من مثل «بلانكو وايت» Blanco White و «خوسيه يواكين ده مورا» José Joaquín de mora و «فلوران» Florán باستحضار الماضي الإسلامي في إسبانيا بتعاطف وحنان. وفيما كتب يواكين ده مورا «تاريخ العرب من محمد حتى فتح غرناطة» مستلهماً تاريخ «كونده» Conde، فإن كتّاباً من أمثال «الدوق ده ريفاس» و «اسبرونثيدا» و «مورا» نفسه كانوا يتناولون «أسطورة» الغزو الإسلامي بالاستناد إلى العناصر المحلية ومناخات السر والبطولة والقدرية التي توجه يراع نظرائهم الإنكليز. وشهد كتابنا المحدثون ظاهرة مماثلة في استعادة الموضوع العربي عن طريق الأدب الفرنسي. فالزيان (الديكور) الشرقي، هذا الجانب الأثير في الفن المحدث بعدّته الكاملة من العناصر «الأكسسوارية» والمراجع والصور والمعالجات الشعرية، بدل أن يكون ثمرة عودة «صحية» إلى ينابيع «الرومنثيرو» الإسباني، لا يشكل في الحقيقة سوى صدى فقير وباهت لأعمال فيكتور هيغو وفرلين[٦]. أي إنك ترى ما كان يعود لنا طيلة قرون عديدة وهو يرجع إلينا ثانية، من باريس. كهذا الاستخدام الناشز للمفردة «minarete» (المنارة) وكنا من قبل نقول: «alminar»، أو للمفردة «couscous» (أكلة «الكوسكوسي» الشعبية في

(*) عائلة مسلمة بقيت وفية للتاج الإسباني إبان قيام الانتفاضة المذكورة ضد فيليب الثاني (المترجم).

(٦) تقابل الموجة الاستشراقية، موجة «الحقبة الجميلة» والهيام بكل ما هو غرائبي، في أعمال كتاب وشعراء محدثين من أمثال: «روبن داريو» Robin Darío و «بيّاأسبيسا» Villaespesa و «غوميث كاريو» Gomez Garillo.
راجع بهذا الصدد مقالة بيدرو مارتينيث مونتابيث في «دراسات هامشية في الاستعراب»:
Ensayos marginales de arabismo, Madrid, 1977.

إفريقيا الشمالية) بديلاً عن «alcuzcuz». وهذه، جميعاً، إنما هي علامات على قطيعة مؤسية مع ماضينا الثقافي لم يتفحص الكثيرون منا عواقبها الوخيمة. وطالما سألني قراء إسبان عن معنى عنوان روايتي «Makbara» (من المفردة العربية «مقبرة») جاهلين أن تسمية «macabro» التي كانت تطلق على المقابر الإسلامية في بلادنا، تتكرر في النصوص الإسبانية بقرون عديدة قبل أن تعاود الظهور على هيئة نعت «المقابريّ» كما لو كانت مترجمة عن المفردة الفرنسية «macabre»، ويَصِمها بعض لغويينا التطهريّين بكونها استعمالاً لغوياً متفرنساً!.

وفي الحقيقة، فإن «الموضة» الشرقية والاستحضار المفعم بالحنين للموريين، لا يمنحان موقفاً منفتحاً وغير منحاز من المسلم لا لحقبة «السراجيات» ولا لحقبتنا الحديثة. إن الدوق «إيفاس» نفسه، الذي ذهب بعيداً في تفخيم الموري، متبعاً في وصفه قواعد رومانتيكيةِ صديقهِ ومعلمه جون هـ. فرير John H. Frare، هذا الذي كان من كبار المعجبين بالشعر الإسباني، نقول إنه، هو نفسه ساهم في تأليف «الرومنثيرو» المخزية، السابقة الذكر، «رومنثيرو حرب إفريقيا»، التي تمجد حملة «أودونيل» الصليبية. إن الصورتين المتناقضتين، صورة «ابن سراج» الطيب، وصورة «الموري» اللص والمتعصب ومصّاص الدماء، تظلان لدى كتابنا قابلتين للقلب باستمرار. وطالما ظهرت الواحدة منهما أو الأخرى، واختفت لتعاود الظهور من جديد، طوال ثمانية قرون من أدبنا، بحسب ما تمليه حاجاتنا النفسية وأزماتنا الذهنية. أي بالضبط كما لو كانتا وجهين لمرآة واحدة.

إن أفضل الأمثلة على هذه الثنائية إنما نحن واجدوها لدى «آلاركون» Alarcón. الكثير من قصائده وأقاصيصه تكشف عن إعجابه الصادق بالعالم الإسلامي وانجذابه الشديد إليه واستحضاراته المفعمة بالحنين لماضينا العربي. منها، مثلاً، «محادثة في جامع الحمراء» و «موري من هذه الساعة» و «حسرة الموري» و «البخارا» و «إلى الشاعر المغربي شربي». أعمال تفصح جميعاً عن رغبة في التقرب من العرب، وفي «أن أكون صديقاً لهم، وأتوغل في صميميتهم، وأقبض على سر حياتهم العجيبة». إن هذا التعلق المتين بالعرب، الذي هو، بالطبع، نتيجة «تفان شعري بالغ» لا يسود عمله الأدبي وحده، وإنما هو قد طبع شخصيته وسلوكه الخاص نفسه. نعرف بخصوصه تعليق الكاتبة الغرناطية «إميليا باردو باثان» Emilia Pardo Bazàn: «تعرفون أنني موري، وأن الله قدير، وأنه يفعل بي ما يشاء». كما نعرف الصورة التي يرسمها له «غالدوس» Galdos في كتابه «يوميات شاهد» داعياً إياه بـ «الحفيد الأصيل لهاجر». ومع هذا، فنحن، نلاحظ في كتابه «يوميات شاهد على حرب إفريقيا» «Diario de un testigo de la guerra de Africa» كيف يورد مزيجاً يتألف من المشاهد المعبرة عن «حماسته المورية» «وحبه المجنون للأفارقة»، ومن

الكليشهات الغربية التقليدية حول جوهر الإسلام. إنه لا يوفر علينا في الواقع أياً من هذه، من التلميحات المألوفة إلى نزعة الاستبداد الإسلامي والتعصب الموري، والإشارات المكرورة إلى «الفلول الهمجية»(*) التي بقيت في نظره «تتوافد على إسبانيا توافد السيول، طوال اثني عشر قرناً».

كما تعود الصور التي اجترحها كتّاب الحوليات الإسلامية ومنشدو «الرومنثيرو» إلى الظهور من جديد، بانتظام شديد الرتابة، في وصفه لطبائع المسلمين، وفي لوحاته الحربية. وهو يحكم بالزوال على الحضارة الإسلامية «الساكنة والخاملة وغير المبالية بأي تقدم، والغارقة في الأحلام القاتلة، أحلام طبيعتها الكسول الشبقية». كتب: «ها هي الفلول المورية تغط في سباتها التاريخي». وهو يدعو حملة «أودونيل» الاستعمارية: «حرب المغرب الرومانتيكية». وتخدمه الأحلام الإفريقية والنزعة الاستشراقية التي ذهب ليبحث عنها في الضفة المقابلة من مضيق جبل طارق كمادة لنداءات عنيفة واستحضارات تاريخية يتحمس فيها للصراع الذي ما برح وطنه يخوضه منذ أيام «محمد» ضد الإسلام. مرة أخرى، تتقدم إسبانيا «طليعة المسيحية، الخالدة إلى الخطوط الأمامية للقتال ضد الأعداء»، و «بنضالها سوف يمّحي الإسلام من على وجه الأرض، بعد أن يكون قد تلقى طعنات مهلكة من جميع الجهات». وإذا كانت رؤيته هذه لـ «إفريقيا المفعمة بالأسرار» تلتقي بدون علم منه مع رؤية هيغل في كتابه «العقل عبر التاريخ»(٧)، فإن قناعته الراسخة بكون التقدم (المطبعة وسكك الحديد والتلغراف) ستوقظ الإنسان العربي من «سباته العميق» وتدخل

(*) يطلق المؤرخون الإسبان التقليديون على العرب (وترد التسمية نفسها لدى بعض الأنثروبولوجيين الغربيين بحق الشعوب «البدائية») تسمية «الفلول» بدل «الحشود» أو «الجماهير»، حارمين إياهم من كل قابلية على الانتظام في كل اجتماعي ملتحم (المترجم).

(٧) نقرأ لدى الاركون، مثلاً، إن «إفريقيا تحتفظ في داخلها بخصائص السرّ»... «وإن «تكوينها المسخي» و «الشواطيء المسمومة لبحيراتها» تجعل منها «أرضاً وحشية تتقدم مقنعة بأدغال عصية على الاختراق، أو ما يشبه حيواناً ضخماً ملبّد الشعر»، وإن «العرْق البشري يزداد هنا قبحاً وغباءً حتى لتتجاوزه الحيوانات ذكاءً وجمالاً (...) ومع هذا فإن إفريقيا هي أكبر مجال توفره الطبيعة للشعراء: إن إفريقيا هي الشساعة بالذات. وإن الميثولوجيا، هذا المبحث الشديد الكشف، دائماً ما تصورها في ملامح امرأة هاربة، عصية على القبض، شرقية الإهاب، عارية، تتربع على ظهر فيل ضخم يرمز إلى صحاراها المترامية الأطراف، وتمسك بإحدى يديها بقرن الخصوبة الذي يشهد على نباتها الوافر والمتنوع، وفي اليد الثانية بعقرب يشير إلى كون مزايا الطبيعة التي فيها لاتمنح الحياة بقدر ما تهب الموت، وإلى أن ترابها وماءها وشمسها وسكانها أنفسهم هم مليئون بالمخاطر والسموم والرعب. إن إفريقيا ستظل تمارس على الدوام جاذبية ومَغْنطة على المخيّلات المتقدة. وإنّما فيها يكمن الممنوع والخطير والغريب والمجهول».

ألا تستحق هذه المجموعة من الكليشهات التي يتقاسمها هيغل نفسه أن تدرج في الأنطولوجيا التي وضعها «برايسفرك» و «بيرو» لهذا النمط من التمثلات؟.

أنوار الحضارة العصرية إلى عقول الأفارقة المظلمة»، إنما تتلاقى وقناعة معاصره ماركس، إن لم يكن في المفردات ففي الاستنتاجات النهائية على الأقل(٨).

يسود التذبذب بين احتقار «الموري» على صعيد الواقع، وبين الانجذاب إلى صورته الذهنية المفخمة، جميع صفحات «يوميات شاهد على حرب إفريقيا». وهو يرينا مرة أخرى كيف أن النزوع الأدبي المفتون بالموريين والتعاطف مع الخصم المقهور والبعيد لا يمنعان الكاتب من أن يأخذ لحسابه الخاص الصور الشائعة والكليشهات المرافقة لوعي جماعي متشبع بتوهمه التفوق المعنوي والأخلاقي. هكذا تأتي صفحات هذه «اليوميات» ملأى بتعبيرات من مثل: «كان أحد عرب الأسطورة بحق»، و«كان موريا حقاً، أي خارجاً من رواية»! تعبيرات تكشف عن تأثر المؤلف الشديد بقراءاته وبالبطاقات البريدية التي تصور الشرق. وإذا كان «آلاركون» يكثر من الرجوع إلى الأغاني «المورية» والقصص «السراجية»، وإلى كتابات «بيريث ده هيتا»، فهو يؤولها مع ذلك تأويلاً رومانتيكياً يتبع بحذافيره الأنموذج الإنكليزي ـ الفرنسي في النوع. ومن شأن اقتباساته الكثيرة من شاتوبريان وديلاكروا وفيكتور هيغو أن تمدنا بمفاتيح لفهم تصور للموري، تمتزج فيه رؤية «تطوان» لحظة احتلالها، ورؤية «غرناطة» أيام مولاي حسن أو «قرطبة» في عهد عبد الرحمن الداخل. كما أن المشاهد الدامية لحرب العدوان والغزو تتحول لديه إلى لوحات خلفية لمأساة أو أوبرا تعالجان الموضوعة الشرقية. إن مغرب «آلاركون» هي الأخرى عبارة عن تمثّل مسرحي، ولعبة من المراجعة الكتبية، واستعراض محض. بصورة خفية، تمتزج هنا الفنطاسية الشعرية ـ التاريخية بالواقع حتى تمحوه. فحين يصف آلاركون، مثلاً، أحد وجهاء «فاس» الذي كان عضواً في وفد بعث به شقيقه السلطان فهو يقول لنا إن اللورد بايرون نفسه، «في أكثر تخيلاته قتامة»، ما كان ليستطيع أن يطلع علينا بكائن هو بمثل هذه الرومانتيكية، منذور للشقاء على هذا النحو اللافت للنظر، وبمثل هذه الطبيعة المؤثرة والمخفية في الوقت عينه. أي أن وصفه المباشر، والدقيق في الغالب، للحملة العسكرية على إفريقيا الشمالية، يندرج في نهاية الحساب في مشهدية شرقية من ابتكار الإسبان، أو مستعارة من «الرواية الغرناطية»:

«ما كانوا [المسلمون] ليزيدوا على مائة فارس، ومع ذلك فقد كانوا يملؤون السهل

---

(٨) مع هذا، فإن تطور الأحداث إبان الحملة سيدفع «آلاركون» إلى تعديل أفكاره، ويريه أن «الموريين شعب لا يمكن إخضاعه، خاصة عن طريق القوة»، لا سيما وأن موقفهم من الحملة الإسبانية لا يختلف عن ذلك الذي وقفه الإسبان أنفسهم قبل خمسين سنة بمواجهة الغزو الفرنسي. كتب إنه حينما يندفع شعب إلى المقاومة «قابلاً، سلفاً، بهزيمته، فإن انتصارات الغزاة لا تعدو أن تكون أوهاماً وأضغاث أحلام، ولن تجد الحرب نهايتها إلا في تَعَبهم».

كله. أبداً لم أرَ رجالاً بمثل هذه الرشاقة، وهذه الأناقة، وهذه الفتنة. كانت جيادهم تصهل وتدور وتتفرق من جديد، وتجتاز مسافة شاسعة في لمحة من البصر، وتروح وتأتي فوق العشب الأخضر أشبه ما تكون بنوارس محلقة فوق البحر. وكانت برانس الموريين البيضاء، تتموج في الهواء كما لو كان أبناء الصحراء هؤلاء يفردون أجنحتهم العريضة للقائنا. يا لها من لوحة رائعة ويا له من مشهد لا بد وأن يكون قد حلم به طويلاً كل من اغتذت مخيلته من الأساطير الشرقية»!.

«أتذكّر بغموض كيف كنت، أوانَ الطفولة، دائم التخيل لحياة المسلمين وأبناء محمد وأحفاده على نحو دقيق ومشخص. ولقد كانت كتب التاريخ وأوصاف الرحالة، وما تتضمنه من رسوم، تقدمهم لي على النحو ذاته، في ثيابهم الناصعة البياض، ووجوههم السمراء، ونظراتهم اللاهبة، ولحاهم الفاحمة السواد، وشكّتهم الباذخة من السلاح، وجلستهم المرتخية المرتاحة، وحياتهم السهلة، وطبائعهم الجانحة إلى الشهوة، وسطوح بيوتهم البيضاء، وأعمدتها الأثيرية، ومتكآتهم البيضاء هي أيضاً، ونوافير الماء في البيوت، والنسوة الصامتات، والمساكن العامرة بالهدوء والسّلم، والمناخات المسربلة بالأحلام والمسرّات والرعب».

لا داعي لأن نضيف أن هؤلاء العرب، المدهشين بقاماتهم الممشوقة وثيابهم المتموّجة وخيولهم الخاطفة السرعة وأسلحتهم العجيبة، لا يثيرون الإعجاب فحسب، بل إن هناك شيئاً آخر أيضاً. فالمسافة تذيب الأطر الخارجية وتلطف من خشونة الزوايا وتحفز على التأمل الشاعري. أما عن قرب، فيقول لنا «آلاركون» إن هؤلاء المسلمين «يثيرون النفور والتقزز أكثر مما يبعثون على الاهتمام». إنهم في الواقع أكثر فقراً وحرماناً من أن يضطلعوا بالدور التقليدي الذي تمنحهم إياه الأسطورة. إلا أن إخلاص الكاتب وتفانيه يحوّلانهم «أناساً هم على هذه الدرجة من النبل والجمال والعظمة»، بحيث يستحقون الإعجاب المعبر عنه في الفقرات السابقة.

طالما شكلت محاولة تحديد أصل الأساطير والحكايات المتناقلة حتى أيامنا مشروعاً محفوفاً بالمخاطر. فإلى ندرة الوثائق والأدلة وصعوبة الصعود إلى الينابيع حينما يتعلق الأمر بحقب بعيدة، تنضاف التبادلات والاستعارات الثقافية الكثيرة والمستمرة، وظواهر التبني أو النبذ أو التكييف التي تخضع للحاجات والأعراف الاجتماعية الخاصة بكل حقبة. وهذا كله مما يحيط بالصعوبة كل محاولة تتوخى الدقة في التقصي والكشف. إن الأساطير تتراكم وتتجمع فوق العناصر المختلفة التي ساهمت في نشوئها كما تتجمع وتتراكب الطبقات الجيولوجية للأرض، على نحو يجعل مهمة المؤرخ بمثل صعوبة عمل الباحث الأركيولوجي

أو الأثريّ. فهو عليه أن يسلط الضوء على ما بقيَ من الوقائع التاريخية وأن يحاول جمعها والكشف عن أسسها البعيدة، وتهيئة نظرية مُقْنعة تحدد أطوار التحول المختلفة التي مرت بها. وحتى في الحالات النادرة التي تُتوج فيها هذه المحاولة بالنجاح، فتتكشف لنا بعض «الآثار» فإن الدليل المادي على نشأة الأسطورة لا يضع نهاية للأخيرة. إنها تظل تواصل العيش بالاستقلال عن الحدث الذي شكل مبرر ولادتها، وتتحرك مدفوعة بديناميتها الخاصة. وكمثل أنصاب بعض الآلهة الوثنية الأنثوية التي حُوِّلت إلى تماثيل للعذراء، ولكنها ظلت تواصل الإتيان بالخوارق والمعجزات حتى بعد أن تأكدت هويتها الأصلية الوثنية، فإن الخرافات التاريخية تواصل البقاء والعمل برغم الأدلة والأطروحات التي تفنّد المزاعم المنسوجة من حولها، وتكذّب أصالتها. إن للأساطير المنغرسة في الوعي الثقافي والاجتماعي للشعوب لأرواحاً عديدة.

من جمهرة الصور التي شاعت لدى الإسبان عن الإنسان المغربي، أثناء حربنا الأهلية الأخيرة، سأعزل هنا صورة واحدة وأحاول أن أتتبع أصلها بمساعدة بعض العناصر والوثائق. إنني أشير إلى هذه الصورة التي طالما تداولتها الصحافة والأدب الجمهوريان، والتي تجد تمثيلاً قوياً لها في رسوم «كنتانيّا» Quintanilla الكاريكاتورية التي تتضمن قدراً من الموهبة لا يمكن إنكاره، صورة «الموري قاطع رؤوس أعدائه».

لندعنَّ جانباً، للحظة، سلسلة الحكايات المختلفة التي ارتبطت بهذه «الأسطورة» ونحصر انتباهنا في ثلاث صور فوتوغرافية نشرها هربير هـ. ساوثـوورث Herbert R.Southworth ضمن تحليله السجالي للافتراءات التي نسجها المؤرخون الفرانكيون حول حقيقة الحرب الإسبانية[٩]. ما هي يا ترى الوقائع الدقيقة؟ ترينا مذكرات عبد الكريم الخطابي، التي نشرت في باريس في ١٩٢٧، صورة فوتوغرافية لعدد من العسكريين الإسبان، وهم يجلسون بزهو بالغ إلى جانب مجموعة من الرؤوس المقطوعة لمواطنين من «الريف» المغربي. وقد أثارت الصورة، بفظاظتها البالغة ومشاعر الارتياح البادية على وجوه الجند فيما يعرضون رؤوس المساكين المقطوعة، فضيحة كبرى شكلت أحد عناصر دعاية الأحزاب والنقابات المناهضة للاستعمار والمناوئة للحضور الإسباني في المغرب. وكانت هذه الممارسات الوحشية، كما يذكرنا به ساوثوورث، عملة رائجة لدى الإسبان المتطوعين في الحملة على إفريقيا الشمالية. ويروي واحد من هؤلاء، هو القائد الشاب فرانثيسكو

---

(٩) راجع دراسته «ضد الكتائب، دراسة نقدية لـ «الكتائب في حرب إسبانيا» «لغارثيا بينيرو».

Antifalange. Estudio critico de «Falange en la guerra de España», de M. Garcia Venero, Ruedo ibérico, Paris, 1967.

فرانكو، في كتابه «مذكرات عَلَم» [العلَم الإسباني]، الصادر في مدريد في ١٩٢٢، حادثة «طريفة» حرصت عناصر رقابته نفسها على حذفها من كتابه فيما بعد:

«بعد لحظات، تجمعت الفصائل، وجاءنا «شارلوت» الصغير، نافخ بوق الفرقة، حاملاً أُذْن أحد الموريين. «أنا من قَتَله، أنا من قَتَله...»، كان يهتف لرفاقه وهو يريهم الأُذن المقطوعة. كان في الحقيقة يجتاز الوادي حين وقع بصره على «موريّ» متخفٍّ بين الصخور. فشهر عليه سلاحه وأمره بأن يسير أمامه في اتجاه مواقعنا. كان الموري يتوسله: «بلادي، لا تقتلني... بلادي، لا تقتلني»، فيجيبه محاربنا: «ألا أقتلك، هه... تقدم، اجلس على تلك الصخرة»، وبمجرد أن جلس الموري عليها، صلاه «شارلوت» بنار سلاحه، ثم دنى منه وقطع أذنه. ولم تكن هذه المأثرة الأولى لمتطوّعنا الشاب»[١٠].

بعد سنة ونصف السنة، وعلى إثر انتفاضة فرانكو ضد الجمهورية، وبموجب ظاهرة معهودة في التبرؤ وتحميل معسكر ما معسكراً آخر مسؤولية جرائمه نفسها، نشرت الصحافة الفاشية هذه الصورة، ونسبتها إلى «الفلول الهمجية الماركسية». أعيد نشر الصورة أولاً في عدد ١٣ كانون الثاني (يناير) ١٩٣٨ من «كورييه ديلا سيرا» (بريد المساء) الإيطالية. واستعادتها صحيفة «الفالانخه إسبانيولا»، («الكتائب الإسبانية»، صحيفة حزب الجنرال فرانكو)، بعد عشرة أيام، ومنحتها العنوان التالي: «البربرية الحمراء». ومع أن حكومة الجمهوريين أدانت هذا التدليس في نشرة موجهة لأبناء «الريف» المغربي المجندين في القوات الفرانكية، فإننا نقع على الصورة من جديد وهي تقدم كبديهة تاريخية ضد «الحمر» في كتاب لتوماس سالبادور Tomás Salvador ظهر بعد ذلك بخمس وعشرين سنة.

إلا أن الأسطورة كانت في تلك الأثناء قد تابعت مسيرتها، متواثبة كأرنب الحكاية، ومعاودة الظهور من جديد حيث لا أحد ينتظرها. هكذا أدت متطلبات الدعاية العسكرية والسياسية لحرب عنيدة وقاسية خاضها الإسبان بعضهم ضد البعض الآخر إلى قيام أحد تحولات الرموز والصور التي اعتدناها في تاريخ «الاستعادة»(*)، من «الجهاد الإسلامي» إلى الحروب الصليبية، ومن محمد إلى القائد المسيحي سانتياغو. وهكذا رأينا الممارسة الشنيعة المتمثلة في قطع رؤوس الأعداء وهي تنسب هذه المرة إلى المواطن المغربي، الذي تحول بذلك من ضحية إلى جلاد. لقد صارت الصحف والبرامج الإذاعية والرسوم الكاريكاتورية تتعاون لنشر هذه الصورة المريعة والمختلفة للموري الذي لا يجد

---

(١٠) المصدر السابق.

(*) «الاستعادة» هي التسمية التي أطلقها الإسبان على طرد المسلمين من البلاد واسترداد الحكم (المترجم).

الوقت الكافي لانتشال الأسنان الذهبية من فكوك قتلاه من «الحمر» الإسبان، فيقطع رؤوسهم ويحتفظ بها في جعبته، بانتظار اللحظة المناسبة. وقد نالت هذه الأسطورة حظا من النجاح كبيراً، سيما وأنها ولدت في مرتع خصيب ومهيأ من قبل بالكثير من الحكايات والأخيلة والأشباح التي تتعاقب على المشهد الذهني الإسباني منذ قرون. كان الصحافيون والكتاب قد تناقلوا هذه «الصورة» في البداية من أفواه الناس، ثم أصبحت تشكل إحدى «الكليشهات» الأساسية في الأدب المناهض للفاشية. وكان التكرار يزيد الأسطورة احتمالاً ويحولها إلى واقعة فعلية، بحيث إن رسامنا الكاريكاتوري التقدمي «كنتانيا»، حين رسم «غاليريّه» الكامل من الموريين الشبقيين والسادوميين واللصوص، لم ينسَ أن يضمّنه صورة لقاطعي الرؤوس وجامعي الآذان البشرية»[11].

نفهم أن يكون اليسار الإسباني قد لجأ، لإحراج عدوه الفرانكي وفضحه، إلى تحريك هذه «الفزاعة» الهاجعة في لا ـ شعور الإسبان. ولكن أن تنبعث هذه الحكاية الخرافية بعد أربعين سنة، بجميع إضافاتها الجنسية والغائطية، فإن في هذا ما يجب أن يدفعنا إلى مراجعة ضميرية عميقة. وحتى لا أثقل على القارىء بالكثير من «اللقى» المرتبطة بالموضوع نفسه، فسأكتفي بأن أجتزىء له مقطعاً من رواية حديثة الصدور، ترى فيها إحدى الشخصيات وهي تروي حادثة وقعت في مستشفى عسكري فرانكي، كان «البطل» نفسه يعالج فيه الجرحى:

«بعد أخذ ورد طويلين استنتج المسيحيون الذين كانوا ما يزالون قادرين على الحركة، إذْ كان بعضهم، ممّن أجهدتهم الحرب، يحتضر في سريره، أنّ رائحة الطاعون هذه كانت تنبعث من سرير الجريح الموريّ. فَدنوا منه، ومعدة الواحد منهم تكاد تنقلب لفرط عفونة تابع محمد هذا. ولما شعر الرجل بأن مشاكل كثيرة كانت بانتظاره، أخذ يتشبث يائساً بأغطيته التي انتزعها المسيحيون من فوقه بحركة واحدة. وأجالوا النظر في جسد هذا الوحش الذي كان عارياً تماماً، فوجدوا بين فخذيه، تحت خصيتيه وعضوه الذكرى الضخم العقدة، فماً بشرياً فاغراً عن أسنان ذهبية. كان ذلك رأس مسيحي استولى عليه هذا الـ «محمد» (كذا!)، بانتظار أن يشفى وينتزع حليّ عدوه الميت. اللصوصية، وعلى هذا النحو المَرَضيّ والشديد الانحطاط، هذا هو ما كان يقدر عليه هذا الإنسان التافه»[12].

---

(١١) ومنذ ذلك الحين، ستتبع «مهارات» الجندي الشاب قاطع الآذان مسيرتها الخاصة، فها هو شاعر معتبر، ممّن ساهموا في كتابة «رومنثيرو الحرب الأهلية»، يذكّر بها على شاكلته: «كان الفرسان يطالبون بأمّهات/ يضمّدن لهم جراحهم/ وكان الموريّ يهديهم/ باقاتٍ داميةً من الورد/ ملأى بآذان مقطوعة...».

(١٢) رامون آيبرا، «نور الصباح الخافت»: Ramón Ayerra, La tibia luz de la mañana, Barcelona, 1980.

لا تعليق من جانبنا على هذا المزيج من الروح الدينية والبذاءة والهمجية الذي يسود الحكاية. نذكّر فقط بأن للأساطير أعماراً «أطول من أعمار القطط»، وأنه لا العقل ولا التجربة الذاتية الملموسة ليستطيعا ضدها شيئاً. وكما كتب المؤرخ التونسي هشام جعيط، فإن الأحكام المسبقة المضادة للعرب وللإسلام قد تجذرت في اللا- شعور الجماعي للغربيين عند مستوى هو من العمق بحيث نخشى ألا يتمكن أحد من استئصالها ذات يوم أبداً. وكما رأيتم، فإن هذه المراجعة السريعة لصورة «الموري»، في أدبنا الإسباني من شأنها أن تدفع إلى التشاؤم حقاً. ومع هذا، فربما كان تحليل موازٍ يقوم به المفكرون المسلمون للصورة التي يكوّنها شعبهم لنفسه عن المسيحي (الغربي) سيساعدنا في تحديد المشكلة، وربما في تجاوزها أيضاً. وذلك عن طريق مقابلة جدلية بين وجهات النظر الإيجابية والسلبية، والبحث، إن لم نقل عن موضوعية كاملة ربما كانت مستحيلة، فعلى الأقل عن إمكان التبادل بين الخصوصيات يقوم على المقارنة بين التمثّلات الأدبية المتباينة، هذا الناقل الذي لا غنى عنه لمعرفة بعضنا للبعض الآخر، ولتحقيق فهم متبادل.

٢ ـ من «دون خوليان» إلى «مقبرة»
قراءة استشراقية ممكنة

قبل أن أحاول تحليل الدور الذي يلعبه العالم العربي، وبخاصة قطر المغرب في أعمالي الروائية، يبدو لي أنه لا مندوحة من استعادة ملاحظات ادوارد سعيد عن الخطاب الغربي حول الشرق وما يدعوه هو، بحق، بـ «الموقع الاستراتيجي» للكاتب عن موضوعه.

كتب سعيد «إنني أستخدم مفهوم «الاستراتيجية» هذا، لتحديد المشكلة التي يواجهها كل كاتب يكتب عن الشرق: كيف يمكنه القبض عليه، ومقاربته بدون أن ينذحر أو ينجرف أمام نُبْل هذا الشرق وامتداده وضخامة أبعاده؟ إن كل من يكتب عن الشرق عليه أن يموقع نفسه بإزائه، وإذْ تُترجم هذه المَوْقعة داخل النص، فإنها تحدد النبر الروائي الذي يتخذه المؤلف، ونمط البنية التي ينشئها، ونوعية الصور والموضوعات والأنساق التي تتحرك في نصه، دون أن نعدّ الطرائق المعينة في التوجه إلى القارىء واحتواء الشرق وتمثله، والتحدث، أخيراً، باسمه. مع ذلك فلا شيء من هذا يحدث في المجرّد. إن كل كاتب يتحدث عن الشرق (بما فيه هوميروس) إنما يفترض معرفة سابقة بالشرق، تشكل له مرجعاً ومستنداً. أكثر من هذا، فإن كل عمل عن الشرق «يرتبط» بأعمال أخرى، وبجمهور، ومؤسسات، وبالشرق نفسه. ويشكل مجموع هذه العلاقات مع الأعمال والجمهور وجوانب معينة من الشرق منظومة قابلة للتحليل ـ العلاقة، مثلاً، بين الدراسات الفيلولوجية (الفقهية ـ اللغوية) أو منتخبات الأدب الشرقي أو كتب الرحلات أو الرؤى الخيالية حول الشرق ـ، نقول منظومة يمنحها حضورها في الزمن وفي الخطاب والمؤسسات (المدارس، المكتبات العامة، مكاتب الشؤون الخارجية، إلخ. .) قوة وسلطة»[1].

كانت هذه قبسة طويلة إلا أنها تستحق أن نتوقف عندها. إن الشرقيين أو العرب أو

---

(١) ادوارد سعيد، «الاستشراق»: Orientalism, Nueva York, 1978.

المغاربة الذين يشكلون موضوع خطاب الكاتب الغربي إنما يتمتعون بكامل الحق في مواجهة هذا الكاتب بالسؤال عن الموقع الاستراتيجي الذي يتخذه من موضوعه. وإذا ما نحن عاينا الماضي، كما يفعل ادوارد سعيد، وتفحصنا الخطاب الغربي حول الشرق منذ القرون الوسطى حتى أيامنا هذه، لخرجنا بعدد من الاستنتاجات التي تساعدنا في موقعة العمل الأدبي، وهو هنا عملي الشخصي، في سياقه الصحيح. وبما أن المجال لا يسمح هنا بتحليل هذا الخطاب، فسنكتفي ببعض الجوانب التي تتمتع بصلة مباشرة مع أعمالي الروائية.

أولاً: هناك الشرق بما هو تمثل مسرحي أو عرض، أو ما يدعى بـ «اللوحة الحية». منذ «أغنية رولان» الفرنسية(*) و «أغنية السيد»(**) الإسبانية، حتى بعض الآثار الهامة في القرنين الأخيرين، مروراً بدانتي و «الرومنثيرو»، شكّل الشرق والعالم الإسلامي مسرحاً مغلقاً يجسد فيه الممثلون و «الكومبارس» مجموعة من الرموز والصور النمطية المألوفة لدى المؤلف والجمهور.

ثانياً: أما الواقع الخِبَريّ (واقع الخبرة المعاشة والتجربة العينية)، والمعاينات المباشرة ومقارنة الوقائع الفعلية، فلا تلعب هنا، إلا دوراً ثانوياً. ما يهم في هذا الخطاب هو رؤية مسبقة للموضوع المطروق، يتشرب بها الأخير، وهي التي تحدده وتؤطره وتشكل منه الجوهر. هذه الرؤية «تبنين» بالطبع متن الأعمال السابقة حول الإسلام والشرق. وهناك في الواقع استعداد طبيعي لتفضيل السيادة المرجعية لنص مكرس على الحيرة وانعدام اليقين اللذين يميزان النظرة الشخصية، المفتقرة إلى المراجع. وبين العالم الغريب، الواسع، والنص الذي يزعم وصفه، نفضل نحن عموماً الأخير. وحين يمتد هذا المتن من النصوص على قرون عديدة وميادين بحث متعددة، فإنه يكتسب سلطة كبيرة، فيعتم النص على الواقع الفعلي، أو يحجبه بالمرة. كتب سعيد كذلك إنه: «لا يشكل الشرق في منظومة المعارف المقامة حوله موضعاً جغرافياً بقدر ما «topos» (محلاً فكرياً)، أي مجموعة من المراجع وكتلة من المواصفات التي تبدو واجدة أصلها في قبسة أو فقرة من نص أو مقطع من عمل لمؤلف ما حول الشرق، أو قطعة خيالية أقدم، أو مزيج من هذا كله».

(*) «أغنية رولان»: عمل ملحمي يعتبر أقدم أغاني المآثر الفرنسية. كتبها شاعر يوقّع باسم «تورولد» Turold، في نهاية القرن العاشر، ونشرت للمرة الأولى في عام ١٨٣٧. تنطلق الملحمة، المكتوبة باللهجة الأنغلو ـ نورمندية، من تمجيد مآثر «شارلمان» لتشكل مديحاً واستحضاراً للقيم الإقطاعية المسيحية، وتتألف من أربعة أقسام: «الخيانة، المعركة، معاقبة الوثنيين، والاقتصاص من الخائن» (المترجم).

(**) «أغنية السيد» أو «أغنية سيّدي»، «Canto de mio Cid»، سلسلة من الأناشيد الإسبانية القروسطية، تمجد فضائل المحارب المسيحي، وتعتبر المقابل الإسباني، إذا جاز القول، لأغنية «رولان» الفرنسية. (المترجم).

وبالتالي، فإن الشرق والإسلام إنما يُتَمَثّلان بمقتضى لعبة من المفاهيم والصور التي لا تتطابق لا مع الواقع ولا مع تجربة عيانية، وإنما مع شبكة واسعة من الرغبات والأحكام المسبقة ومشاعر الحرمان والخوف والمنافسة ومن الاستيهامات.

ثالثاً: بسبب التهديد الذي كان الإسلام (العربي والتركي) يمثله بالنسبة للعالم المسيحي بين القرنين الثامن والسابع عشر، أصبح العالم الإسلامي يحتل في نظر الأخير مكانة مركزية متميزة تميزاً نوعياً عن تلك التي كانت تحتلها الحضارات غير الأوروبية الأخرى، كالبوذية أو البراهمانية إلخ... هذا هو ما يفسر ما أشار إليه المؤرخ التونسي هشام جعيط من استمرار لهذه الحساسية المعادية للإسلام، الثابتة والحادة، على جميع مستويات ما قبل الوعي الأوروبي. وتبعاً لجدلية معروفة في المطابقة الذاتية بين «الأنا» و «العالم» أو بين «الأنا» و «غير الأنا»، لعب الإسلام بالنسبة للعالم المسيحي الغربي دور الكاشف عن «الغيرية» وعن «الآخر» ـ هذا الخصم الجواني الذي هو أكثر قرباً من أن يمكن اعتباره غرائبياً، وأكثر تماسكاً وصلابة من أن يستطاع تذويبه أو تدجينه. وهكذا، فهناك تاريخ، وتراث فكري، وبلاغة، وسلسلة من الأساطير و«الكليشهات» والصور الاستيهامية حول الإسلام، نشأت على يد الغرب ومن أجله، وهي تفرض مسافة متعذرة الاختراق بين ما هو «لنا» (منظوراً إليه بالطبع مع شعور بالتفوق والاكتفاء الذاتي) وبين «ما يأتي من الآخرين» (والذي ينظر له بعداء وازدراء). إن الغرب والإسلام يؤكد أحدهما الآخر ويعكسه، فيخلقان لعبة جدلية بين صور متقابلة. الإسلام هو بالنسبة لأوربا كالقالب، أو «نيجاتيف» الصورة: ما نرفضه وننجذب إليه في الوقت نفسه.

رابعاً: حين يتناول الأدب الأوروبي العالم العربي أو الإسلامي، فهو يؤكد في كل مرة، وبغض النظر عن التعاطف أو التعلق الشخصي لدى بعض الكتاب، على طابعه المختلف، الغريب، غير القابل للاختزال، وعلى كونه مجرد موضوع صنعته نظرة الإنسان الغربي، من أجل مصلحة الأخير نفسه. أو، كما كتب سعيد فإن هذا الأدب إنما «يصوره على نحو تخطيطي، فوق خشبة مسرح (ذهني) يمارس فيه الجمهور والمؤلف والمخرج والممثلون أدوارهم، لحساب أوروبا، وأوروبا وحدها».

هكذا يتحول الشرق والإسلام تحت يراع الكاتب الغربي، سواء أكان «لويه ده فيغا» أو «شكسبير»، أو «ثربانتس» أو «لامارتين»، أو «غوتيه» أو «فلوبير»، أو «ترفال» أو «لوتي»، أو «لورنس» أو «جيد» أو «دوفير»، أقول يتحول إلى مجرد تعلة يستند إليها الكاتب لتنمية إبداعه، وتجسيد استيهاماته، والخروج للبحث عن هويته الشخصية، ونسج بعض الحبكات، ووضع أعمال خيالية واجتراح مجازات، إلخ... أبداً لا تعمل الأفكار والرؤى

والكشوف والصور لصالح الكائنات الإنسانية التي أظهرتها إلى النور، ولا تمهد لقيام خطاب حقيقي حول هذه الكائنات. ما يهم (لنقلها بفظاظة) هو المسيرة الشخصية والأنانية للكاتب وأثرها على جمهوره الأوروبي، سواء أكان الأثر مضيئاً أو على العكس مكرِّراً لما سبقه وسلبياً من حيث كونه يساهم في ترسيخ «الكليشهات» والأحكام المسبقة القائمة.

إذا ما نحن نظرنا، على ضوء هذه الملاحظات، إلى روايات كـ «دون خوليان» Don Julián و «خوان بلا أرض» Juan sin Tierra و «مقبرة» Makbara لكاتب هذه السطور، فسيمكننا تحديد بعض المعطيات التي تتيح لنا أن نموقعها، أي الروايات، في سياقها التاريخي والأيديولوجي والثقافي. في المقالات التي كرستها للاستعمار الإسباني في المغرب ولمشكلة الصحراء، والوشائج الاجتماعية والثقافية التي تربط بين بلدينا، هذه المقالات التي كانت ثمرة قراءتي المواظبة للعروي ومفكرين مغاربة آخرين، تكلمت على المغرب الفعلي وعلى الإنسان المغربي في القرن العشرين انطلاقاً من منظار مضاد للاستعمار، ديمقراطي ومناصر لتحرر الشعوب على نحو ولا أوضح. إلا أن المغرب والمغاربة في أعمالي الروائية يتلقون في الواقع نظرة أخرى. لا ينبع هذا من خصوصية العمل الأدبي بمفردها، أو من غموضه الجوهري وتناقضاته الملازمة له وغير القابلة للتذويب، أو من التوتر الخلاق الذي ينشأ من تصادم نمطين من التفكير أو الانفعال متباينين. إن العمل الأدبي لا يتبع خطاباً منطقياً أو عقلانياً فحسب. إنه لا يتمتع بوضوح المقالة وبساطة القطعة السجالية، بل لديه مناطق عتمته، وبواعثه الغامضة، واندفاعاته السرية. يتأرجح بين الواقع والخيال، بين النقد الأخلاقي وظلام الغريزة، بين الإنسان واستيهاماته الهاجعة في ما قبل ـ وعيه. يمكن أن يُقرأ على ضوء فكر ماركس أو باكونين، ولكنه قابل للقراءة أيضاً على ضوء فكر فرويد أو «ساد». أعرف، بالتجربة، أن مجموع عملي الروائي يقوم على عدد من التناقضات والعناصر الملتبسة أو الغامضة. ولكن كل قارىء مرهف يمكنه الانتباه إلى أن مناقضة المرء نفسه لا تعني قطعاً أنه يفتقر إلى التماسك الداخلي، بل على العكس، يمكن لتكرار بعض التناقضات في عمل كاتب معين أن يشكل علامة كاشفة عن تماسك جواني عميق.

إلا أن خصوصية العمل الأدبي لا توضح إلا جانباً مما أريد التأكيد هنا عليه، وهو الدور الذي يلعبه، في رواياتي الثلاث الأخيرة، هذا الكيان التاريخي والجغرافي والبشري المسمّى: «المغرب». حتى ندرك هذا الدور، علينا أن نرجع من جديد إلى الخطاب الغربي حول الإسلام، وتحليل هذه الأعمال على ضوء مواصفاته الأساسية.

يمكن، بمساعدة هذا «الموشور»، أن نتقدم ببعض التعميمات التي سأحاول تشخيصها أكثر فيما بعد.

أولاً: يندرج العالم الإسلامي، وبتعبير أدق العالم المغربي، في هذه الروايات، في مشهد ذهني لا يتدخل فيه الواقع الخِبَريّ والمعاينات المباشرة إلا بصورة ثانوية.

ثانياً: إن الممثلين و «الكومبارس»، الذين يخترقون الفضاءات الخيالية لطنجة وفاس ومراكش ليسوا مغاربة «فعليين»، أو ليسوا هذا فحسب، وإنما هم ظلال وأقنعة اجترَحها تراث غربي كامل، غاصّ بمشاعر الحرمان والخوف والرغبة والأحكام المسبقة والعداء.

ثالثاً: إن المقابلة القديمة: أوروبا/ الإسلام، تظل تحتفظ بطبيعتها غير القابلة للاختزال، على الرغم من وجود سلّم مختلف للقيم، بل ومعاكس.

رابعاً: إذا أردنا استخدام تعبيرات ادوارد سعيد الآنفة الذكر، فإن ممثلي هذا المشهد الذهني ومخرجه ومتفرجيه هم هنا لمعالجة قضايا إسبانية، وإسبانية محض. ولكن ما أن نفرغ من تحديد موقعي الاستراتيجي من الموضوعة المغربية، فسأحاول التدليل على أن هذه المَوْقعة، اللاغنى عنها بالطبع للقارىء العربي في حدود كونها تمكنه من قياس المسافة الفاصلة بين الواقع والخيال أو الاستيهام، ومن عدم الاكتراث بما يمكن أن يبدو له، وله في ذلك كامل الحق، مجرد «مشادّة داخلية بين الإسبان»، أقول إن هذه المَوْقعة لا تحل جميع الإشكالات المطروحة، على الأقل في نظر القارىء الأوروبي أو الإسباني، المتشبع بالأحكام المسبقة. الحق، إن المسيرة الشخصية للمؤلف ـ وهو هنا أنا ـ إنما تنطلق من هذه المقدمات، ويجب أن يحكم عليها انطلاقاً من تأثيرها، قامعاً كان هذا التأثير أو محرِّراً.

تكشف الكتلة الضخمة من المؤلفات الغربية المكرسة للشرق الأدنى والمغرب، عن رؤية للعالم الإسلامي تستتبع عدداً من التقييمات السلبية: بربرية، شذوذ عن المنطق، لا مبالاة، استبداد، فظاظة، سرّانية، كذب متعدد، إلخ. وبين هذه الخصائص المميزة، تلعب الاستيهامات والصور المرتبطة بالجنس دوراً أول. فمن جهة، ترى الاستيهامات حول الشرق ملأى بالحريم والعبيد والغلمان والأميرات والحُجُب والرقص الإباحي والجنس المنفلت، أي بعناصر مثيرة، غرائبية كثيراً أو قليلاً، متعذرة التحقيق على القارىء الغربي، الثريّ ولكن الشاعر بالحرمان والإثم. ومن جهة ثانية، فإن هذا الوعد بالسعادة الجنسية، التي ما هي في الأمر الواقع غير إسقاطٍ لـ «إباحية» مقموعة بشدة في الأخلاقية المسيحية والبرجوازية، إسقاطها على «الآخر» الشرقي أو العربي أو «الموري»، نقول إن هذا الوعد يتخذ هيأة تهديد كامن، بل وعقاب أيضاً. وإذا كان الجانب الأول (جانب الحريم والحرية الجنسية) هو الذي يسود لدى الكتاب الرومانتيكيين والمحدثين (يكفي أن نذكر «فلوبير» و «جيد») فإن الجانب الثاني (الشعور بتهديد وعقاب محتملين) هو الذي ساد التراث الأدبي الإسباني، وما قبل ـ الوعي الإسباني بعامة لدواع تاريخية متعددة.

في روايتي «دون خوليان»، حاولت إقامة تحليل نفساني ـ قومي، من خلال قراءة الخطاب الجماعي التقليدي حول الإسلام، في تاريخنا وأدبنا. ليس العمل، مثلما يمكن أن يوحي به العنوان، بالرواية التاريخية بالمعنى المتعارف عليه. الراوية في هذا العمل رجل غفل يتأمل الساحل الإسباني انطلاقاً من طنجة، ويتقمص شخصية العمدة «دون خوليان» الذي كان والي الأسرة الإسبانية، القوطية، الحاكمة، نقول واليها على المغرب. إنه «الخائن الأكبر» الذي تقول الحكايات الإسبانية إنه سلم مفاتيح شبه الجزيرة الإسبانية للمسلمين. ويحلم الراوية، الذي يجب ألا ننسى أنه كان هارباً من أربعين سنة من الديكتاتورية الفرانكوية، بغزو جديد لبلاده، تدوم نتائجه ثمانية قرون أيضاً، كالغزو الإسلامي الأول، ويقود إلى هدم جميع القيم والرموز التي قامت عليها الهوية الإسبانية عبر مواجهتها تهديد الإسلام وإغراءه. هذه القيم هي:

أولاً: أسطورة الفارس المسيحي الدائم التأهب للقتال كمسيحي جيّد وصليبيّ مؤمن.

وثانياً: فكرة المصير الإسباني المتميز والفريد، الذي يدعوه «أمريكو كاسترو» ساخراً بـ «الجوهر الإسباني الصامد أمام امتحان التاريخ».

وثالثاً: التصور الجامد للفحولة وبكورية المرأة.

وأخيراً: ميتافيزيقا المنظر القشتاليّ التي اجترحها جيل «٩٨»(*).

منذ البداية، عزا مؤرخونا وشعراؤنا مأساة إسبانيا الكبرى، أي الفتح الإسلامي وما تبعه من «تهديم لإسبانيا المقدسة»، إلى جريمة جنسية: العلاقة غير الشرعية التي جمعت آخر الملوك القوطيين بابنة حاكمه على المغرب، العمدة «دون خوليان». منذ النصف الأول للقرن الحادي عشر (وهو التاريخ التقريبي لوضع الحوليات المنسوبة إلى «إيسيدورو»)، حتى منتصف القرن التاسع عشر (في أعمال شعراء رومانتيكيين معروفين كالدوق «ده ريباس» و«اسبرو نثيدا» و«ثوريا»)، نجدنا حيال تراث مجذر في مئات الإخباريات والقصص والقصائد والمآسي التي تفسر سقوط السلالة القوطية بالرجوع إلى الجنس، تفسيراً استنكارياً بطبيعة الحال. إن إشباع الملك «رودريغيث» (رذريق) شهواته الجنسية، كان هو السبب المباشر للعقاب الذي تمثل بالغزو الإسلامي، والذي شكل طوال ثماني مائة

(*) «جيل ٩٨»: جيل من الكتاب والمفكرين الإسبان التقليديين، سعى، بين مشاريع أخرى، إلى تحديد الشخصية التاريخية لإسبانيا، فعَزا، على النحو الذي يتهكم منه الكاتب هنا، فذاذة الروح الإسبانية وثراءها إلى تنوّع المشهد الطبيعي الإسباني، من الجبل إلى السهل فالبحر، إلخ... (المترجم).

سنة مدعاة للعار لدى الإسبان. ولقد أدخلت هذه الأسطورة وقبولها من لدن العامة في خطاب مفخّم، أو، إذا شئتم، في «رؤية نصية»، شعرية وقصصية ومسرحية، إلخ. . .، كان مبدعوها المتلاحقون غالباً ما يدخلون تنويعات وعناصر جديدة على المتن الأدبي القائم، معبّرين، جميعاً، عن سلسلة من الرغبات ومشاعر الحرمان والقلق والاستيهام والعداء والأحكام المسبقة ومزيج من الكليشهات والأفكار الجاهزة، البعيدة عن الواقع الفعلي كل البعد. نحن، إذن، أمام عرض ذهني محض للعلاقات بين إسبانيا والإسلام، يعمل ممثلوه ونظارته من أجل إسبانيا، وإسبانيا وحدها.

إن الإصرار الجماهيري على عزو «سقوط» إسبانيا إلى خطيئة «رذريق» الجنسية، يشكل إحدى ثوابت تراث عتيق تتحدد تجربة مؤلفيه وقرائه بما قرأوه من قبل، وتساهم بدورها في تحديد التجربة النصية اللاحقة. هكذا لا يخلق التراث المعرفة بالوقائع فحسب، وإنما الوقائع نفسها أيضاً. ولدى جمعه للأساطير المتعلقة بخطيئة «رذريق» وخيانة «دون خوليان» يتتبع مينينديث بيدال، بتمكن كبير، نشأة الخطاب الجماعي الذي تمخض عن أسطورة خطيئة الملك المقهور والعقوبة الإلهية على هيئة غزو عربي. «في كل خطوة نخطوها، يقول بيدال، يضعنا نموّ الأسطوة أمام «عماء جديد». فكل صيغة مبتكرة، مهما بدا عليها من الأصالة، تتمتع بسابقة لها، وبشكل جنينيّ تندس فيه قبل أن تتفتح كزهرة مضيئة، وليس من شك في أن كل تجديد فردي، مهما كانت جرأته، إنما يمثل، من جهة، فعل قطيعة مع الماضي، ومن جهة ثانية، استئنافاً لفعل تقليدي وجماعي. إنه يلد داخل أقليّة، لينهض بوجه أغلبية، يستند على تراث ضيق ربما كان محجوباً، ليقطع مع تراث شائع (. . .) وتكون الطرق التي تقود من مؤلف إلى آخر مترددة أحياناً، عصية على الحدس أو الإدراك، إلا أن هذا يجب ألا يمنعنا من معرفة التراث الذي يجمع بينها ويوحدها. وإن السجالات الدائمة حول الانتحال إنما تستند إلى الجهل المطلق بالطابع التقليدي والحديث في الوقت نفسه لبعض الموضوعات، أو بالنصيب الكبير من الموروث الجماعي في كل نشاط نفسي فردي (. . .) باختصار، إن عمل مؤلف حديث، شأنه شأن عمل الراوية القروسطي، ومهما كان الطابع الشخصي لهذا العمل، يتضمن عناصر عديدة من فن جماعته القومية، حتى إذا أنكر المؤلف نفسه ذلك، أو حتى إذا لم يَسْعَ معاصروه من النقاد إلى الكشف عنه (. . .) إن هناك تراثاً حديثاً، حتى إذا كان لا يزال مجهولاً بعد. وهو، وإنْ تَمتع بملامح متميزة عن ملامح التراث القديم، يجب أن يُدرس كما لو كان قديماً. فهكذا نقبض على الإبداع الشعري في ما يتمتع به من جماعيّ»[٢].

(٢) «منتخبات من الأساطير البطولية الإسبانية»:

Floresta de leyendas heroicas españolas. Rodrigo. el último godo. Madrid, 1942.

لا يدخل في غرض هذه المقالة تحليل ولادة ونمو وتنوع الخطاب الإسباني حول الحضور الإسلامي في إسبانيا. إنني سأكتفي بالإشارة إلى اثنين من ملامح هذا الخطاب رأيتهما مستحقّين اهتماماً. فأولاً، إننا نقف أمام تنويعة جديدة على أسطورة الخطيئة الأصلية، لا يتمثل فيها عنصر الغواية في تفاحة، وإنما في جمال حسناء، أما دور آدم فيضطلع به الملك القوطي. هكذا يكون الإسبان قد فقدوا براءتهم إلى الأبد بفعل الجريمة التي ارتكبها الأخير. ويرمز «الموري»، في نظر الإسبان إلى الشر والخطيئة والقصاص. وثانياً فانطلاقاً من «حوليات ١٣٤٤»، يظهر عنصر جديد سيكون له كبير الأثر على التراث اللاحق: الكفّارة المفروضة على الملك الخاطىء، والتي تدخل في الأسطورة عنصر الأفعى التي لا تجسد هنا الغواية، وإنما العقوبة، أو، بالأحرى، الغواية وقد تحولت إلى قصاص سماوي على الخطيئة الجنسية. فحتى يكفّر «رذريق» عن فعلته الآثمة، يحكم عليه القس الذي يتلقى اعترافه بأنْ يقبع محبوساً في مغارة، بصحبة أفعى تلتهم «عضوه الذي كان آلة الجريمة»، وكما تروي «الحوليات الساراثينية»، ففي نهاية اليوم الثالث، نهضت الأفعى، وكانت برأسين، وزحفت حتى بطنه، وشرعت بالتهام عضوه الذكري برأس، وبالرأس الآخر، قلبه. وفي تلك اللحظة، بالذات، يدخل عليه حارس المغارة ويسأله عن حاله، فيجيبه «رذريق» بأن الأفعى قد شرعت بالتهامه، فيسأله الحارس، من أي موضع؟، فيجيبه بأنها تفعل ذلك من موضعين، الأول يمين القلب الذي فكّر بجميع الشرور التي تَسبَّب بها للعالم، والثاني هو العضو الذكري الذي كان سبب ما لحق بإسبانيا من خراب ودمار.

ليس ضرورياً أن يكون المرء قد قرأ فرويد حتى يكشف في المشهد الذهني لما قبل الوعي الإسباني عن الدلالات الجنسية المتضمنة في مفردَتي «المغارة» (عضو المرأة) و «الأفعى» («الفالوس» أو رمز العضو الذكري)، وعما تتلقيانه من تحويلات ونقلات (العمليات الرقابية بالمعنى التحليلي ـ النفسي للتعبير). وعلاوة على العقوبة التي يتلقاها الملك نفسه، فإن النتائج الطويلة الأمد لخطيئة إسبانيا، التي يجب ألا ننسى تأكيد حوليات القرن التاسع على أنها كانت تعيش في ترف وفجور، أي على غرار الملك نفسه، ستظل تستعيد استيهام فاتح «موري» فاجر، وشديد الفظاظة: صورة لما تنفيه إسبانيا وما يظل يفتنها في الوقت نفسه. منذ «الحوليات الشاملة الأولى» الموضوعة في عهد الفونصو العاشر»، التي نقرأ فيها، بين أشياء أخرى كثيرة: «أية مصيبة وأي رزء لم تعرفهما إسبانيا؟ كانوا [الموريون] يضربون أجساد الرُضّع بالحيطان ويلقون بالشيوخ في قاع الآبار. وكانوا يأسرون الفتيات ليسلبوهن شرفهنّ. نعم، كان جمالهن يُعتقل ليُهان...»، نقول منذ هذه الحوليات، نرى إلى سلسلة من القصائد والروايات والإخباريات والمآسي وهي يستند

بعضها على البعض الآخر ويغتذي منه، مواصلاً هذا الوصف للموريّ الفظ والمتعطش إلى الملاذّ، والذي مثّل الأداة غير الإرادية للغضب الإلّهي. ومع أن المعالجة الأدبية للأسطورة تتوقف مع القرن التاسع عشر (المعالجات النادرة في القرن العشرين، هي، كما أكد عليه مينينديث بيدال نفسه، عديمة الأهمية)، فإن هذه الأسطورة لم تهجر المشهد كلياً، وهذا ما يرينا إياه انبعاثها المفاجىء في ١٩٣٦ لتبرير «العقوبة الإفريقية» التي استحقتها الحكومة الجمهورية «المرتكبة لجميع الإباحيات والجرائم». لا شك في أنه موضوع مزعج، ولكننا لا نستطيع تفاديه ولا طمسه، مع كونه يجرح، لدواعٍ هي بالطبع مختلفة، يميننا ويسارنا سواء بسواء.

تتمتع الأساطير بأعمار طويلة، حتى إذا أثبت الواقع هشاشتها. وهنا أيضاً نصطدم بهذه الظاهرة المتمثلة في تفضيل الكثيرين، لدى مقاربة التجربة الحية والواقع الفعلي، نقول تفضيلهم الأسطورة والخيال على التحليل الاجتماعي - السياسي. هكذا رأينا استيهام الموري الكافر ومغتصب النساء، التي اجترحها الكتاب والقراء وكرروها واستدخلوها طوال تسعة قرون، وهي تنبعث على حين غرة في أدبنا السياسي أوان دعت حكومة «خيل روبلس» Gil Robles فصائل الريفيين المغاربة المنخرطين في الجيش الاستعماري الإسباني لسحق انتفاضة عمال المناجم في منطقة «الأستوري» الإسبانية. وطوال العام ١٩٣٤، اندفعت صحافتنا اليسارية في حملة ضد «الموريين» لا هوادة فيها، ولا تفريق كما كانت أحزاب «الجبهة الشعبية» تردد في المنطقة الشمالية من «المحمية» تحت أبصار «محميّينا» أنفسهم في منطقتي «الريف» و«الجبال»، مزاعم كهذه: «يدعي اليمين أنه يجسد الروح الإسبانية، ومع ذلك فقد جاء إلى الأستوري» بالموريين لينهبوا منازل الإسبان الشرفاء ويشبعوا أكثر غرائزهم انحطاطاً وبذاءة»[٣]. وحين قام فرانكو بانتفاضته ضد الجمهورية، فبدلاً من أن تبلّر الأحزاب الجمهورية التحالف الموضوعي القائم بين القوى الديمقراطية الإسبانية والوطنيين المغاربة، اندفعت في نشاط دعائي مُعادٍ للأجانب، عنصريّ على نحو مفضوح، ومشبع بالصور والكليشهات المتناقلة قرناً بعد قرن، على أيدي المنشدين والإخباريين والمسرحيين ورواة «الرومنثيرو». وبدون أي تفريق بين المتلاعبين والمتلاعَب بهم، كانت هذه الأحزاب يخضع لمحاكمتها جميع المغاربة، وبنبرة تليق بدعاة النظام العنصري أكثر مما بِمن يعلنون، أو كانوا يعلنون، عن كونهم تلامذة لينين وإنجلز وماركس. «حشود موريسكية، همجية، سكرى بالشهوات، تجتاح بلادنا

(٣) ميغيل مارتين، «الاستعمار الإسباني في المغرب»:

Miguel Martin, El colonialismo espanol en Marruecos, Ruedo ibérico, Paris, 1973.

وتغتصب بناتنا ونساءنا بفظاظة. موريون جيء بهم من الأرياف المغربية ومن الجبال الأقل تحضّراً في منطقة «الريف»...». سيكون منطقياً أن نسأل صاحبة هذه الكلمات، وهي السيدة: «دولوريس إيباروري» Dolores Ibarruri الرئيسة الحالية للحزب الشيوعي الإسباني، عما قامت به الجمهورية يومذاك لتحضير هؤلاء «الهمجيين» وضمان حياة معقولة لسكان القرى والضياع الجبلية؟ لا شيء، لا شيء إطلاقاً، بل إن الوفود التي بعث بها الوطنيون المغاربة إلى معسكر الجمهوريين لاقتراح انتفاضة يصار إلى تفجيرها في «الريف» ضد فرانكو، مقابل وعد قاطع بضمان استقلال المغرب، قد اصطدمت بإجابات كانت من الزوغان والتأجيل بحيث تتساوى في نهاية الحساب والرفض. بتعبير آخر، فإن يسارنا، بين واقع قابل للتمحيص إحصائياً (فالجرائم والإساءات وعمليات الاغتصاب التي قام بها المجندون المغاربة لا تزيد على تلك التي قام بها الجند الإسبان في أثناء حربهم ضد عبد الكريم الخطابي)، وبين الخطاب المعادي للموريين، والذي هو نتاج الرؤية النصية المشار إليها، الممتدة من «الحوليات الألفونصية» حتى مؤلفات «سيمونيت»، نقول إن يسارنا قد آثر الركون إلى الأسطورة و «الكليشة» والاستيهام. وشأنها شأن قطع «الرومنثيرو»، الصغيرة أو الكبيرة، فإن رسوم الاشتراكي لويس كنتانيّا Quintanilla في خطابها العنصري، إنما تنبع، ببساطة، من استيهامات المشهد الذهني المتجذر في ما قبل ـ وعينا، نحن الإسبان. وأخيراً، فإن الأحكام المسبقة المضادة للموريين، البعيدة النشأة، والمنغرسة في الخطاب الجماعي التقليدي، قد انتصرت في النهاية على التحليل الاجتماعي ـ السياسي لماركسيينا، وعلى تعاطفهم المزعوم مع المغاربة، ضحايا البؤس والمهانة اللذين كانا كل ما يجود به عليهم نظام «الحماية».

كتب أحد كتابنا النادرين المتمتعين بالشجاعة والنزاهة الكافيتين لمجابهة المشكلة أن «وصول فرقة «حركية» (القوات المغربية في الجيش الإسباني) أثارت موجة من الذعر الجنسي لا تبررها الوقائع وحدها (في الحرب، جميع الناس تمارس الاغتصاب) وإنما شيء أعمق وأكثر ظلاماً وقِدَماً وجماهيرية (...) لم يكن الموريون هنا للحرب وإنما «لاغتصاب» نساء الشعب الإسباني (...) ما هو مؤكد هو أن الريفيين المغاربة البؤساء الذين بيعوا للجيش الفرانكوي مقابل ثمن بخس، كانوا بريئين تماماً ممّا يثيرونه من مخاوف جنسية مستحوذة (...) فهذه المخاوف إنما تستجيب إلى ذعر قديم. إننا نعرف من قبل ما هي «ذاكرة» الشعب الإسباني بخصوص العربي. فالأخير إنما يجسد العقوبة السماوية على خطيئة «قذرة» بامتياز»[4].

---

(٤) «الإيروسية الإسبانية»: Erótica hispánica, Ruedo ibérico, Paris, 1972.

ـ إن «الموريين» كما ترسمهم النصوص الأدبية والدعائية الجمهورية يتطابقون بالفعل مع الصورة المجذرة في «الرومنثيرو». وفي الحالتين، لا يستلهم المؤلفون الشخصيات الفعلية التي عرفها الكاتب والتي يصفها ويحللها ويتحدث باسمها، بل إن الشخصيات التي يقدمونها إن هي إلا مسوخ وأشباح خارجة من بناء ذهني أعددناه نحن لحسابنا الخاص. وإن ثمة بين المغاربة الحقيقيين الذين يعيشون مأساة التنمية المتدنية واستعمار بلادهم، و «الموريّ مغتصب النساء» الذي يقض مضجع المخيلة الإسبانية دون انقطاع، المسافة نفسها القائمة بين «عطيل» والشخص الذي يضطلع بدوره على الخشبة. إن مغرب «دولوريس إيباروري» و «كتتانيا» ونظرائهما، إنما يكف عن أن يشكل كياناً تاريخياً وجغرافياً وثقافياً وإنسانياً، ليتحول إلى «لوحة شرقية» جامدة، مغلق عليها في «كبسولة» هرمسية هي ما قبل ـ وعينا الجماعي. مرة أخرى، تنتصر الرؤية النصيّة المستدْخلة، على الواقع الفعلي وتمحوه(٥).

مما يبعث على الاستغراب أن انبعاث الأسطورة العتيقة حول الحضور الإسلامي في إسبانيا، أثناء الحرب الأهلية، لم يستوقف انتباه كتّابنا، ولم يجتذب نظرتهم النقدية. هذا مع أن تلك كانت مناسبة ممتازة لإعادة قراءة الخطاب التقليدي حول الإسلام، ومحاولة إقامة تحليل نفساني ـ قومي لنصوصنا الأدبية من شأنه أن يحرر مخاوفنا التقليدية. بيد أن مفكراً لا يمكن نعته حقاً بالمحب للعرب، هو مينينديث بيدال، قد انتهز الفرصة، فأشار إلى عدم اهتمام معاصريه بأسطورة «دون خوليان»، وأعلن عن افتقاده «نظرة الشعر النبوئيّة»، وتشكّى من أن أقفالاً ذهنية عديدة ما تزال تمنع «بوابة قلعة الابتكار المسحورة هذه». وأضاف «إننا ما نزال ننتظر الفنان الذي يجرؤ على كسر هذه الأقفال فيلج إلى الداخل، ليكشف لنا عن الأسرار العتيقة للمخيلة التي ختم عليها أكثر من هرقل».

إن الرغبة في الاستجابة إلى هذه الدعوة ومجابهة هذا التحدي الخلاق هي التي تقف وراء ولادة روايتي «دون خوليان». كان من الصعب الإقامة، ولو مؤقتاً، في طنجة، بمواجهة الساحل الإسباني، أو بمواجهة إسبانيا المحكومة بنظام هو بمثل عسفية الحكم القوطي

---

(٥) لا تقتصر الاستيهامات المتعلقة بالعرب والتفسير الجنسي للفتح الإسلامي على المؤرخين الإسبان، وإنما تتعداهم إلى بعض المستشرقين الأوروبيين أيضاً. كتب الفرنسي «رايمون شارل» Raymond Charles، الذي كان مدافعاً متحمّساً عن الحضور الفرنسي في الجزائر، إنه «طوال ثمانية قرون، شكلت إسبانيا متنفساً للسعار التخريبي والعنف الدموي والترف الفاجر لدى الغزاة المسلمين، ولنزعة التلذذ بالشر المتجذرة فيهم، والتي هي نتيجة ضرورة فيزيولوجية لديهم، يضاف إليها انحصار جنسي مَرَضيّ. وإن التشنجات والحميّا الشهوية التي تثير الأعصاب وتدفع إلى الصراخ والنواح طوراً، التي نقابلها في «الفلامنكو»، إنما تعبر على نحو أكثر مباشرة مما في لوحات «غويا» عن الدمغة القديمة للموريّ، الذي يستبعد لديه الشبق لمتجدد كل تدخل للعقل» (!).

الأخير، بدون استحضار الصورة الأسطورية لدون خوليان، والحلم بخيانة في عظمة خيانته. وبما أن الغزو الذي كنت أحلم به لم يكن ممكناً أن يتمثل في غزو مادي، أي غزو لفضاء فعلي يقوم به رجال فعليون، وإنما ثقافي ورمزي، فقد كان عليّ أن أحارب خطاب «الرومنثيرو» المضاد للإسلام، كلّه، أن أقلبه «على البطانة» وأن أمنح للخيانة محتوى دينامياً وإيجابياً أبسطه على اللغة، وأقلب القيم المرعية وأسيطر على الأسطورة من ورائها إذا صح التعبير، أي أن أحيل الأسطورة إلى مجال «سادومي»، أو ما دَعَتْه آني بيران Annie Perrin، وهي تدرس البنية الداخلية لروايتي، بـ «سَوْدَمَة الأسطورة».

إلا أن هذا القلب التجديفيّ لقيم الأسطورة، أو للخطاب التقليدي المصنوع طوال قرون من الرؤية النصية، كان يتحقق مع ذلك داخل حدود معينة، هي هذه المحدّدة في بداية هذه المقالة. فالمغرب والمغاربة الفعليون الموصوفون في بداية الرواية يـذوبون شيئـاً فشيئاً في المشهـد الذهني أو «الإطـار الموري» المعـروف في ما قبل ـ وعينا الجماعي. صحيح أن الدور الذي يلعبونه هنا مختلف بل ومناقض لما كان عليه من قبل: فالأفعى القمعية والممارسة لوظيفة «الإخصاء» في الأسطورة تستعيد من جديد قوتها الإغرائية. والاستيهامات المخشية والمقموعة حتى هذه اللحظة، إنما يُضْطَلع بها، بل وتُسْتَفَزّ استفزازاً. أما الجنس فينهض بدور إحيائي، منعش، وحيوي. إلا أن المقابلة: «إسبانيا/ الإسلام» تظل تحتفظ بطبيعتها «المانـوية» غيـر القابلة للاختزال. فالقيم تتحول إلى قيم مضادة، وبالعكس. ليست الرواية ثمرة معاينة مباشرة ومجردة من المواقف المنحازة (وهذا هو الموقف الوحيد القادر على تحطيم الأحكام المسبقة حول الغيرية، والاختلاف الجوهري أو النهائي بين الثقافات والشعوب)، بل، على العكس، إن نظرة المؤلف الشخصية، طوال نزهته في شوارع «طنجة»، إنما تذوب في نسيج نصّي واسع من القبسات والذكريات والأنساق المعنوية والقوافي والاستيهامات والصور المتناقلة في التراث الأدبي الإسباني. وهو تصرف مقصود من المؤلف بالطبع: فنضاله موجه ضد تراثه، لكن من داخله. والقارىء المغربي الذي لا يعرف استيهاماتنا حول الإسلام، له كامل الحق في عدم الاكتراث بشيء لا يعنيه، بل وحتى أن يمتعض منه. ومع أن الواقع المغربي الحالي يتسلل إلى الرواية عبر بعض الثغرات والشقوق، فإن المغرب والإسلام في هذا الكتاب ليسا هما مغرب الواقع ولا إسلامه.

حين يهتف «دون خوليان» الجديد في الرواية: «إليَّ يا فرسان الإسلام، بدو الصحراء، أيها العرب الغرائزيون الأفظاظ: أهديكم بلادي بكاملها، اخترقوها: حطموا كل شيء فيها: قراها، مدنها، عذاراها، كل شيء فيها إليكم عائد، هدموا هيكل شخصيتها المتداعي، واعصفوا بأنقاض الميتافيزيقا: فلتهجموا هجمة جماعية كاسرة: لتحدّوا

السكاكين ولتتهيؤوا للعضّ، ولتشرئبّ أفعاكم المغرية والفاتكة على امتداد جسمها كله، ولتمارس هذه الحية الملكية المتخايلة، أقول لتمارس قوتها المطلقة بعنف صامت وملغز. . .»، حين يهتف على هذا النحو إن نداءه لا يتوجه بالطبع (وإن كان «خوسيه لويس آرنغورين» ونقاد «مرهفون» آخرون قد اعتقدوا بذلك!) إلى الشعب المغربي الذي يعيش في الظروف غير المقبولة التي نعرفها، وإنما إلى شعب الأسطورة الاستيهاميّ. لا شك في أن الدعوة إلى غزو إسبانيا الفرانكوية المتخلفة، وتدميرها، إنما هي شيء محرِّر بالنسبة إلينا. إلا أن هذا التحرير لا يهم الطرف الموجه إليه النداء. كل شيء يدور هنا بين إسبان: أما «الموري» ـ التعلّة، فهو مختَزل إلى متفرج محض.

في «خوان بلا أرض» و«مقبرة»، تتسع القراءة النقدية للخطاب التقليدي للإسلام لتستوعب العالم الغربي كله. ومع أن «الكليشهات» والأحكام المسبقة والصور النمطية تظل هي نفسها (بربرية، استبداد، تخلف، فظاظة، لا ـ عقلانية، عدم الاستعداد للتقدم، إلخ. . .)، فإن الاستيهامات الجنسية التي يتألف منها هذا الخطاب لا تتركز على الذعر الذي يثيره هذا العدو الجواني، العنيد وغير القابل للتذويب الذي ناضلت ضده إسبانيا قروناً عدة، وإنما على جانبه الإغرائي، وما يمثله من انفتاح حسي أو بديل عن الامتثالية التطهرية التي كانت البرجوازية الأوروبية توشك فيها على الاختناق. حين كان الكتّاب الإنكليز والفرنسيون يذهبون إلى الشرق الأدنى والمغرب بحثاً عن تجارب تحررية ـ ذاتية، فهم كانوا يقومون بذلك في طليعة الجيوش الاستعمارية أو في ظلها، كممثلين للقوى الإمبريالية التي حولت البلدان الآسيو ـ إفريقية، كما يذكرنا به ادوارد سعيد، بحق، إلى ماخور وإلى معزل يُقْذَف فيه بفقراء المركز الاستعماري وعاطليه وجانحيه ومُغامريه. ويجسد الشرق في هذه الحالة عالم الجنس «الحرّ»، وكذلك (لنقلها بصراحة) «زهيد السعر»، الذي عبثاً يحلم به الفنان الأوروبي في بلده. وإن الكشف الشهواني، أو الحسي الذي يحققه كاتب كفلوبير أو أندريه جيد إنما ينطوي بالضرورة على علاقة «مهيمِن / مهيمَن عليه»، علاقة لا يكتفي فيها الأوروبي بامتلاك جسد «الآخر» والاستمتاع به، وإنما يقوم بتحليله وتأويله والتحدث باسمه وعلى لسانه. علاقة طبقية وعرقية في الوقت نفسه، فالأبيض يتصرف تلقائياً كإنسان «برجوازي» حيال «الأهليين» الأفارقة أو الآسيويين. وسواء أشاء أم أبى، وبوعي منه أو بانخداع، فإن مواطن العالم الاستعماري السابق أو الحالي ضالع في هذه العلاقة ما دامت الفوارق الجائرة ما تزال قائمة بين الدول الصناعية وبقية بلدان العالم. وإذا وضعنا جانباً التجارة الضخمة، تجارة «الجنس الشرقي» التي لا يقدم تكاثر الحمامات الشرقية ومحلات التدليك التايلندية في الغرب إلا عيّنة منها، فلا داعي للقول إن هذا الوعد بسعادة تقوم على انعدام التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي بين الشعوب

لا علاقة له بأي واقع مشخص: إن معرفة الحضارات الأخرى ترينا باستمرار أن عدد «التابوات» أو المحرمات فيها هو نفسه دائماً، إلا أن توزيع هذه المحرمات هو الذي يختلف.

هذا الواقع المزدوج: الوعد بالسعادة بمقابلة النظام البرجوازي الطهراني والمرائي، من جهة، والقمع الاستعماري من جهة ثانية، نقول إن هذا الواقع الذي يمنح صاحبنا «المتحرّر» المزعوم، هذا الدور المزعج، ولكنه دور لا مفر منه، دور «السيد»، هو الذي يرتسم في القصة الجوّابة: «خوان بلا أرض». فالخطاب الروائي في القسم الثالث منها، مثلاً، يتشكل وينحل، كصنيع «بنلوب»، بالانصياع لهذه الثنائية العصيّة على الحل. ويظهر اللبس قبل أي شيء آخر في اختيار الشخصيات التي يحاكيها الشخص الثاني أو المخاطب، ويتقمصها: «أنسليم تورميدا» و «الأب دوفوكو» و «ت. سي. لورنس». وفيما حقق الأول، إذْ أشهر إسلامه وطرح عنه ثياب الراهب المسيحي وتزوج من امرأة مسلمة من حاشية ملك تونس، أقول حقق حياة جنسية مكتنزة ومُرْضية، فإن دوافع لورنس ودوفوكو، أو اندفاعاتهما، السريّة، إنما تندرج في سياق التوسع الاستعماري الفرنسي ـ الإنكليزي الذي ساهم الاثنان فيه على الرغم من تعاطفهما مع الإسلام وانجذابهما إليه. لم تساعد نتائج حربهما الصليبية البدوَ أو السنوسيين في شيء، وإنما أفادت القوتين الإمبرياليتين اللتين يمثلان. ولم يساهم تحققهما الجنسي، الفعلي أو المُصَعَّد نفسياً، الذي تصفه صفحات «أعمدة الحكمة السبعة» للورنس و «الأعمال الروحانية» لدوفوكو، في التحقق الذاتي للسكان الأصليين. إن جدلية «حامل الفالوس والمجرد منه»، أو «المهيمن/ المهيمن عليه»، لا تختفي وإن تكن تعرضت هنا إلى القلب. والتحرير الوحيد في «خوان بلا أرض»، خارج الجنس والواقع التاريخي، إنما يتحقق في مجال الخلق الأدبي أو في ملكوت «اليوتوبيا».

يمكن أن يُؤَوَّل البحث عن السعادة الجنسية، الذي يدفع الملاك المطرود من فردوس البيروقراطية الغربية إلى مطاردة هذا الاستيهام الخاص بـ «الموري» أو الإفريقي، الذي يجد تجسيده في المهاجر الذي يبيع قوته العَملية في العالم الصناعي، نقول أن يُؤَوَّل، من قبل القارىء المتعجل لروايتي «مقبرة» ـ والكثير من الصحافيين والنقاد إنما يدخلون في هذه الفئة ـ كما لو كان نشيداً تمجيدياً لقوة العضو الذكري الإخصابية. إلا أن ما يوحي به النص هو في الواقع أكبر من هذا وأكثر تعقيداً بكثير. فهذا المهاجر، الذي، بعد أن عاش طفولة يتيمة في المغرب المستعمَرة، وعرف العبودية في جحيم «المدابغ» حيث كان يعمل، أصبح ينشر الذعر لدى مروره في الشوارع الباريسية، يمكن أن يكون واحداً من العمال الأفارقة

الشماليين الذين لا يحصون، والذين يصف طاهر بن جلون شرطهم الحياتي بروعة في كتابه «ذروة العزلات». ولكنه أكثر من هذا أيضاً.

نعرف بعد تفحّص جسماني بسيط للشخص المعنيّ أنه لا يتمتع بأذنين (قَضَمتهما الفئران)، وأنه يتمتع بعضو ذكري تتسبب ضخامته المفرطة لحياته الجنسية بمتاعب كبيرة (فهذا «الفالوس» الذي يتسبب بالأرق للملاك المتجوّل في العالم بملامح امرأة، يمثل بالنسبة إليه هو لعنة فعلية). ليس هذا «المتطفل» إذن، أيّ إفريقي ـ شمالي كان. إنه خلاصة مكثفة وكاريكاتورية للاستيهامات الغربية حول المسلمين والعرب: كائن غريب الأطوار، كتيم، وأصمّ (لافتقاره إلى الأذنين)، أمام خطاب الأوروبيين المنطقي و«العقلاني»، يعبر عن نفسه، فوق هذا كله، بلغة لا يفهمها هؤلاء. وفي الوقت نفسه، فهو لديه عضو ذكري هائل الحجم يجعله موضع سخرية ونفور. وخلافاً لشخصية «دون خوليان» المنشطرة على نفسها، فهو ليس نتاجاً بسيطاً للمخيلة الإسبانية ـ المسيحية، وإنما شخصية جامعة ومركبة، تصنعها نظرة من يلاقيه: إنه فزّاعة مجازية، غير مرئية (تخترقه نظرات «العقلاء» دون أن تراه) ومترعة بالتهديد في الوقت نفسه (في حدود كونه يجسد المواصفات السلبية أو المنفرة التي يسقطها عليه الإنسان الأوروبي، مضخّمة ومضاعفة مرّات عدة) وحده الملاك الساقط سيكون، بقلبه سلّم قيمه، قادراً على محبته والشروع بملاحقة هذا العضو الجنسي المحض الذي لا صوت له ولا أذنين، نقول ملاحقته من الثكنات الاستعمارية للفرقة الأجنبية حتى «بلاليع» المركز الاستعماري، هذه العاصمة المستقبلية والمنزوعة الإنسانية. علاقة حب مستحيلة، لا بفعل قرار عسفي من لدن «رئيس الحلقة» الذي يضطلع بالرواية في المقاطع الأخيرة من العمل، ولكن، مرة أخرى، بسبب موقع الكاتب الاستراتيجي، من موضوع حكايته.

ملاحظة أخيرة: في «مقبرة» يخلي «الديكور» الشرقي أو «الموريّ» الذي يقابله القارىء في «دون خوليان» و«خوان بلا أرض»، المكان لمرآة، مُشوَّهة بالتأكيد، ولكنها تبقى مرآة مع ذلك، للمغرب المستعمَر وما بعد الاستعماري. في فقرات عديدة من الرواية، يظهر المغرب منظوراً إليه من زاوية الاحتجاج الأخلاقي والافتتان الإنساني والجمالي النابع من تعاطف المؤلف وعلاقته الحميمة بالبلاد. وبخاصة فإن «قراءة لفضاء ساحة جامع الفناء» (الفصل الأخير من الرواية) مقامة على أساس هذه الثنائية: إنها تتفادى، في آن معاً، الرؤية الأخلاقية التي تدين القيم المتخطاة، وما قبل ـ الصناعية، قيم الفراغ واللعب والروح الاحتفالية، أو روح الأعياد، من جهة، ومن جهة ثانية، المنظار المتعيّ (من «المتعة») المحض، الذي ينم عن عدم اكتراث بظاهرة الاستغلال التي تبطن الفضاء الحر والملوّن للساحة. إن عدم الأخذ إلا بالنظرة الأولى يعني أن يحكم الكاتب على نفسه بألا يكتب سوى

مقالة في النقد الاجتماعي، والتحدد بالمنظار الثاني، إنما يعني الافتقار، بخطورة، إلى العاطفة والتضامن الإنسانيين. إن هذه المعضلة، الحاضرة من قبل في بعض من أعمالي كـ «بطاقة هوية»، و «حقول نيخار»، لم تكف عن تأريقي وأنا أحاول قراءة هذه الجزيرة الصغيرة من الحرية، القائمة في وسط «محيط من الظلم والفقر». ذلك أن الأمر لا يتعلق، مثلما يمكن توهّمه للوهلة الأولى، بتصعيد للحنين وإنما بمراهنة على المستقبل. تحضرني وأنا أفكر بعالم حواة «جامع الفناء»، الملاحظات التي كتبها «باختين»، عن عالم «رابليه». كتب أنه «دائماً ما يترك كوّة فرحة مفتوحة على مستقبل بعيد، سيثبت، لدى تحقّقه، موقوتيةَ الطابع التقدمي النسبيّ، والحقيقة النسبية، العائدين لحقبته وللمستقبل المباشر، المرئي». . .

ولكن بالرغم من الحضور الفعلي للمغرب، فسيكون للنقاد كامل الحق في القول إننا، هذه المرة أيضاً، لسنا أمام عمل حول المغرب، وإنه لن يهم، على أغلب الاحتمالات، القراء المغاربة، فيما عدا حفنة من القراء المعنيين. إن «مقبرة»، شأنها شأن «دون خوليان» و «خوان بلا أرض»، هي أيضاً عمل موجّه للأوروبيين: الإطار الذي تدور أحداثها فيه هو عالم إسلامي لا يمثل العرب، الذين يساهم كاتب هذه السطور في النضال من أجل تحررهم السياسي والاجتماعي والاقتصادي منذ سنوات عدة، وإنما يشير إلى كائن «موري» مفزع شوّهته «مخيلة البعض». لا أعتقد أن قراءة متأنية يقوم بها قارىء مسلم ستتعامل مع هذه الحقيقة بعدم اكتراث. وفي الواقع، فإذا كان مسعى «مقبرة» هو تحرير الكائن الإنساني بقوة الحب، فإن هذا التحرر يظل يتحقق داخل الجدلية التقليدية، جدلية المغايرة التي أنتجت الغرب المسيحي بمواجهة الشرق المسلم، والتي ما تزال تمنعنا من النظر إلى الرجال والنساء الذين يسكنون الأخير باعتبارهم قريبين منا، ومألوفين لدينا، في حين تبدو اختلافاتنا عنهم قليلة جداً إذا ما قورنت بالنقاط الكثيرة التي يجب أن تقرّبنا بعضاً من بعض.

٣ ـ تطورات «المدّخرية» الإسبانية
(خوان رويث، ثربانتس، غالدوس)

ـ ١ ـ

من أهم المزايا التي تمنحها للناقد تجربة إبداعية يخوضها هو نفسه، المزية المتمثلة لا في تمكينه فقط من فهم هذه المسألة العقيمة والدائمة الإثارة للجدل، مسألة التأثيرات والمصادر التي تساهم في ولادة نص أدبي ما، وإنما كذلك من معاملتها بشيء من النسبية. ففيما يضطر النقاد غير المتوفرين على تجربة إبداعية شخصية إلى التركيز، لبواعث منهجية، على بعض التيارات والأساليب والفترات الأدبية، محاولين أن يموقعوا فيها الكاتب أو النص الخاضع لتحليلاتهم وتصنيفاتهم «الحَشَراتيّة»، فإن الناقد الذي سبق أن أنتج نصوصاً أدبية يعرف تمام المعرفة، وإن كان لا يعترف دائماً بذلك، أن المشروع المتمثل في تحديد المؤثرات إنما هو مشروع باطل. فكل مؤلف يتأثر بما يعيش وما يقرأ، وفي ما عدا حالات التقليد التي تدفع إلى الارتباط بأنموذج معين، فإن عمل الكاتب إنما يمثل مجموع تجاربه الشخصية والتحولات التاريخية والتيارات الثقافية لعصره. كل نص أدبي هام يرتبط بسلسلة واسعة من النماذج العائدة إلى أنواع وحقب وتقاليد أدبية مختلفة، وكلما كانت الصلات التي تربطه بالمكتبة الكونية، كما يعبر بورخس Borges، متعددة ووشيجة، كلما كان عمله متعدداً وثرياً. وتقدم أعمال كتّاب كثربانتس وستيرن وفلوبير وجويس أمثلة ساطعة على العجز المؤسي الذي يقع فيه هواة النقد الاختزالي. فالكاتب الكبير يبدع انطلاقاً من كل شيء: يدفعه نَهَمه الذي لا يشبع إلى ممارسة نهب لا يمكن إيقافه للمكتبات والمتاحف والثقافات المختلفة، يلجها كفاتح، ويستحوذ على كل ما يناسبه فيها أو يغريه، مقيماً خصوصيته الفذة وغير القابلة للتذويب على أساس التناقح والتنافذ والتبادل المستمر. هذه الخصيصة «اللقاحيّة» التي يتمتع بها الفن تمكن، مثلاً، من الكشف عن تغلغل الحساسية الملحمية العربية أو الشعرية اللاتينية في الأدب الروائي الأميركي ـ الجنوبي المعاصر، ومن دراسة أثر ثربانتس في أعمال كتاب هم بمثل اختلاف الروسي «أندري بيبليه» Andrei Bieli والألماني «آرنو شميدت» Arno Schmidt لا يمارس التقليد إلا المبتدئون، أو من يفتقرون

إلى ثقافة حقيقية وأولئك الذين يزعمون، بسذاجة، أنهم يحاكون «الواقع» فيما لا يقومون في الحقيقة، وعلى غير علم منهم، إلا بتكرار صورة نمطية عن هذا الواقع. على العكس من هذا بالضبط، يتموقع النص الهامّ في مفترق للطرق، أو وردة حقيقية للرياح، وفي نقطة تقاطع للمؤثرات والقراءات والنزوعات المختلفة، التي تمتزج في بوتقة متعددة المحتويات. فالعمل الإبداعي الحق هو، أبداً، مُوَلَّد، «غير نقيّ»، تخصبه، باستمرار، الوشائج العديدة التي تربطه بالتراث الكونيّ. ليس ثمة، إذن، في الأدب، من مؤثرات واحدية الاتجاه، أو مصادر محددة وذاتية التوالد. هناك دائماً خلاسية ومشاعية وتوالد متعدد المصادر، ولقيط.

وحده التخصص الحرفي لنقادنا الإسبان، يفسر لماذا بقيت دراسة العديد من نصوص أدبنا الأساسية ناقصة أو جزئية أو مهمَّشة. تارةً يعنون بمعرفة الأدب الإسباني وحده، وطوراً بأدب اللغات اللاتينية الأصل التي تجمعنا بها أواصر مميزة، مصاحبين موقفهم هذا في الغالب بجهل كامل بالأعمال الآتية من مناطق أدبية أخرى، أو، أسوأ من ذلك، بموقف شديد المعاداة لهذه المناطق. لا تشذ عن هذا إلّا نماذج مشرِّفة معدودة، وإذ أقول هذا فإنما أفكر بما قام به كاتبنا المنفي «بلانكو وايت» Blanco White، مثلاً(*). لقد عومل أدبنا الإسباني، وما يزال يعامل على هذا النحو، من قبل رؤوس «مفكرة» لا تريد أن تفهم لغة الوقائع. بقي يُفْحَص عبر ارتباطه اللاتيني ـ المسيحي، مع الإقرار، في الحالات القصوى، وكما لو بهدف تقديم تنازل تكتيكي، بدرجة من الانعداء السطحي والعابر بالثقافة العربية ـ الإسلامية.

وعلى الرغم من قيام الموجة الرومنتيكية والاستشراق الأوروبي النامي بتسليط الأضواء على ماضينا الأندلسي ـ الموريسكي من جديد، فإن الإسبان قد واصلوا، طوال القرن التاسع عشر، النظر إلى هذا التراث كشيء إغرابي ملون، وكعنصر غريب مُقْحَم على الجذع المسيحي الغربي، الذي انتهى أخيراً إلى لفظه واستبعاده. إن التطور البطيء الذي عرفته الدراسات العربية في إسبانيا من جهة، والمقاربة التاريخية الثقافية الشديدة الجرأة، التي قدمها أميركو كاسترو Américo Castro من جهة ثانية، قد كشفا، فجأة، عن هشاشة الحجج التي يستند إليها التحليل الأدبي الذي بقي يلقاه أدبنا. وإذا كان كتاب كاسترو «آثار الإسلام» Huellas del Islam قد فتح آفاقاً جديدة وثرية لدراسة مؤلفينا الكلاسيكيين، فإن التقاء أطروحات هذا المفكر وآراء المعلم «آسين بالاثيوس» Asin Palacios كان له الفضل

(*) بلانكو وايت Blanco White : هو الاسم المستعار الذي اختاره لنفسه كاتب إسباني من القرن التاسع عشر نفى نفسه إلى لندن، هرباً من محاكم التفتيش في بلاده. ترك باللغة الإنكليزية مذكرات ونصوصاً تاريخية قام خوان غويتسولو بترجمتها إلى الإسبانية. (المترجم).

الأكبر في توسيع حقل الدراسات اللاتينية حتى يشمل ما كان قبل ذلك منفياً في معزل الدراسات العربية.

أن يقول أحد، كما فعل كاسترو، بحضور الإلهام العربي وراء أعمال إسبانية، بدء بـ «المنظومة الكهنوتية» التي نَشرت، في القرن الثاني عشر، إحدى وثلاثين حكاية شرقية الأصل في إسبانيا المسيحية وفي أوروبا، حتى «الإنسان النقدي»، هذا الكتاب الشهير، لـ «بالتاسار غراثيان» Baltasar Gracián، الذي وُجدت بذوره في حكاية بقي يتناقلها موريسكيّو «الأراغون»، فهذا إنما يعني المساس بأفكار مثبتة ومجذرة على نحو جد خطير. تقول هذه الأفكار، مثلاً، إن كلاً من المجتمعين المسيحي والإسلامي في أسبانيا كان يعيش داخل حدود منيعة يتعذر اختراقها على الآخر، على الرغم من تجاورهما طيلة قرونٍ عديدة. كذلك، فإن مصطلح «المدّخرية»(*) الذي طبقه كاسترو بنجاح كامل على عمل «كبير قساوسة هيتا»، إنما يظل من شأنه أن يضيء بالقدر ذاته قراءة كل من «أناشيد السيد» وعمل خوان مانويل Juan Manuel. يساعد هذا المصطلح في الكشف عن سر استمرار تأثير التصوف الإسلامي الذي كشف عنه المعلم بالاثيوس في شعر يوحنا الصليب (سان خوان ده لا كروث)، ويقدم فهماً أفضل لتذبذب مشاعر كاتب كثربانتس إزاء صراع المجتمعات الثلاثة (المسيحي والإسلامي واليهودي)، والإغراء الذي بقي فاعلاً لقرون عدة باختيار البديل الإسلامي.

والحق، فبفضل أبحاث مستعربين كالمعلم «آسين بالأثيوس» و «ليفي - بروفنسال» أصبح يصعب الدفاع عن الأطروحة العتيقة القائلة إن الإسلام لم يمارس غير تأثير عابر على ثقافتنا الإسبانية. وتؤكد الدراسات الحديثة العديدة، الآتية من ميادين معرفية مختلفة لتضيء الموضوع نفسه، تؤكد على ذلك التلاقح اللاتيني - العربي، الذي أخصب مناطق واسعة وعديدة من أدبنا. إن الأبحاث المرهفة والموثقة التي قدمها «غالميس ده فوينتس» Galmés de Fuentes، مثلاً، حول «الأدبين الملحميين العربي والإسباني»، ترينا، بتعبير المؤلف نفسه، أنه «لا يمكن فهم «أناشيد السيد» أو القبض على دلالتها الحقة، إلا بدراستها في سياق لغوي واجتماعي معربين». فالشاعر المنشد في ملحمة «السيد» إنما يعيش في عالم قصائد الفخر العربية، وإن المدخرية البنائية إنما تسود جميع مستويات

(*) «المُدَّخريّة» Mudejarismo: تسمية تُطلق على الفنون والآداب الإسبانية والغربية بعامة، المتأثرة بالفنون الإسلامية والمستلهمة لها. يرى بعضهم أصل التسمية في المفردة العربية «متديّن» (من الدين) والبعض الآخر في «مُدَجَّن» (ثقافة مدجَّنة). نميل نحن إلى إرجاعها إلى المفردة «مدَّخر» نفسها، بمعنى ادِّخار العنصر الإسلامي والعمل به داخل هذه الثقافة. (المترجم).

النص. وعلى النحو ذاته، يقوم التنافذ الرائع الذي قام بين الشعراء الجوّالين المسيحيين والمسلمين منذ أيام «ابن قزمان» حتى فترة المعارضات والمطاردات الشعرية في ديوان «الفونصو»، صورة ولا أوضح عن التبادل المثمر الذي ساد بين الأنواع الغنائية اللاتينية والشعر العربي الأندلسي... أو كذلك عن التقاء كل من التيارات الكلاسيكية العارفة والشعبية، الذي كشف عنه باحث كـ «جيمس مونرو». وبدون أي ادعاء بالإحاطة، لا بد أن أشير في نهاية هذه اللائحة، إلى الأبحاث الغنية والمتمكنة التي ما فتئت تقدمها «لوثه لوبيث ـ بارالت» Luce López Baralt والتي تقتفي فيها آثار المعلم بالاثيوس، متفحّصةً الخيال الرمزي عند «القديسة ماريا تيريسا»، و «يوحنا الصليب»(*)، على ضوء التصوف الإشراقي الشاذلي. وهي ترينا على نحو كامل الإقناع أن «شعلة الحب المتقدة» في شعر يوحنا الصليب ما كان يمكن أن تصدر إلا عن «ابن عبقري لإسبانيا الأديان الثلاثة»، وعن «شاعر يغني مشاعره المسيحية بمجازات عربية ـ إسلامية». هكذا، سيظل الأدب الإسباني يزخر بالمفاجآت، إذا ما نحن عرفنا أن نوسع منظارنا ونقرّ بحقيقة خلاسية الإسماعيلية، وأن دراسة المناطق المجهولة من أدبنا الشعري والقصصي ما تزال تنتظر من يقوم بها.

لن أتوقف في هذا البحث عند تأثير الأدب العربي القديم على أعمالي الروائية. فسواء من الناحية اللغوية أو الأسلوبية (استخدام النثر المقفى على شاكلة السجع العربي، مثلاً) أو البنائية (تلافي المعالجة النفسانية، إلخ..)، هذا كله خضع للدرس من قبل نقاد وباحثين عديدين، أذكر منهم «برنار لوبياس»، و «سيلبيا تروسا» و «مليكة جديد مبارك»[1]. ما سأحاوله هنا هو تقديم رسم شخصي لـ «المدّخرية» التي تسود، ضمناً أو علناً، ثلاثة آثار أساسية في أدبنا الإسباني: العمل الأدبي لخوان رويث Juan Ruiz المعروف بـ «كبير قساوسة هيتا»، وعمل «ميغيل ده ثربانتس (سرفانتس) Cervantes وأخيراً، وحتى إذا أدهش ذلك الكثيرين، عمل «بنيتوبيريث غالدوس» Benito Pérez Galdós.

(*) راجع بصدد تأثر القديسين يوحنا وماريا تيريسا بالتصوف الإسلامي، ومن أجل معرفة أوسع بأدبهما، ترجمتنا لدراسة لوثه لوبيث بارالت حول «منازل الروح السبعة»، ضمن «الحوار العربي ـ الإسباني» (أعمال ملتقى روندا ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥) (تحت الطبع). (المترجم).

(١) برنارد لوبياس): «أهمية ودلالة المفردات العربية الأصل في «دون خوليان» لـ «خوان غويتسولو»، سيلبيا تروسا: «الأسطورة العربية في روايات خوان غويتسولو الأخيرة»، مليكة جديدة مبارك: «دراسة مغربية لرواية «مقبرة» لخوان غويتسولو:

Bernard Loupias, «Importance et signification du lexique d'origine arabe dans le Don Julián de Juan Goytisolo», Bulletin Hispanique, vol. LXXX, 1978. Sylvia Truxa, «El mito arabe en las últimas novelas de Juan Goytisolo», Iberomania, junio de 1980. Malika Jadidi Embarec, «Lectura marroqui de Makbara», en Juan Goytisolo, Montesinos, Barcelona, 1981.

- ٢ -

ما من قارىء للعمل الأدبي أفضل من هذا الذي يتمتع بمعطيات زمانية ومكانية متساوقة قليلاً أو كثيراً مع معطيات مؤلفه. فبما أن السياق الفضائي والتاريخي للنص يشكل جزءاً لا يتجزأ منه، فإن من شأن جهلنا للأول أن يؤثر بالضرورة على فهمنا للأخير. إنني حين أشرع بقراءة قصة أو رواية كتبها مؤلف بعيد عني في المكان أو الزمان، أو الاثنين، فإن غياب السياق المشترك بيني وبينه يضطرني إلى إعادة تركيب ذلك السياق إذا ما كنت أرغب بقراءة كاملة للعمل. إذا ما أراد أحد أن يحيط بالدلالات الضمنية والمقاصد الخفية في أثر ما، فعليه أن يكون معاصر المؤلف ـ ومواطنه. بذا لن يحتاج إلى عملية إعادة التركيب التي أتحدث عنها، والتي تظل، دائماً، محفوفة بالمخاطر، ومحكومة بالصدفة. ما يجب أن يجهد الناقد في تحقيقه إذا أراد النفاذ إلى المناطق المعتمة في عمل معين، واكتناه أسراره الممكنة، هو إعادة تشكيل المناخ الثقافي والاجتماعي الذي نشأ فيه العمل، وموقعته بالقياس إلى ذلك المناخ، حتى يشعر، من جديد، بمشاعر القرب والمباشرة والتعاطف، وسواها، التي عاشها جمهور العمل نفسه في زمنه.

مستنداً على هذه الاعتبارات، شرعت قبل أربع سنوات، أو خمس، بإعادة قراءة أحد الأعمال الأدبية الأثيرة عندي، قراءته في إطار ثقافي وإنساني كان يشجّع حقاً على إقامة مقاربة دينامية، بعيداً عن الصمت المقابري لتلك المكتبة الجامعية التي التهمت فيها العمل للمرة الأولى. إنه «كتاب الحب الطيب» Libro de buen amor لخوان رويث، الذي يظل الأثر الإسباني الأكثر قيمة في نظري، إلى جانب «دون كيخوتة» و«الثلستين»(*). إلا أن ملاحظاتي وتخطيطاتي الأولية لدراسة محتملة عن هذا العمل، أو لما كنت أرغب في أن يشكل «قراءة لكبير قساوسة هيتا في ساحة جامعة الفناء بمراكش» قد اتخذت لها وجهة خاصة فيما بعد واكتسبت حياة مستقلة، وشكلت مجرد تعلة لولادة كتاب أو كتيّب آخر للحب الطيب. إنني أشير إلى روايتي ـ القصيدة «مقبرة»، ولكن هذه حكاية أخرى.

إذا كان عمل كبير الكهنة ما يزال يحتفظ بفرادته وعصريته بعد مرور ستة قرون على تأليفه، فأنا أعتقد أن هذا نابع من بنيته الحرة، شبه عديمة الشكل، وغير القابلة للتصنيف في أي من الأنواع الأدبية المحددة، والتي تحتوي عناصر مختلفة بل ومتعارضة أحياناً. إنه نابع

(*) «الثلستين» La Celestina: رواية شهيرة للكاتب الإسباني فرناندو ده روخاس Fernando de Rogas (١٤٦٥ ـ ١٥٤١)، الذي كان حاكماً لسالامنكة، وينسب له هذا العمل الروائي القائم على محاورات، والذي كان يدعى في البداية: «تراجيكوميديا كاليستو وميليبيا». يسرد العمل سيرة «قوّادة» (الثلستين)، تسهّل لقاء كاليستو وميليبيا، ويتضمن نقداً لروح العصر. عرف العمل كلّ من ميكافيلي وشكسبير، ومارس تأثيراً كبيراً على المسرح الأوروبي، وبخاصة الفرنسي. (المترجم).

من كونه هذا المزيج الحاذق من اللغات واللهجات المختلفة، ومن طبيعته الخلاسية، الملونة، النابذة لجميع المعايير التصنيفية، ومن هذا الجمع المعجز لتجارب رجل دين ذي ميول عهرية، مفتون، في آن واحد، بالتراث اللاتيني، تراث «مِتَع الرهبان»، وبالنوادر التي تجمع المقدّس إلى المدنّس، وبالثقافة العربية والقصص الإباحية والأشعار المتلاعبة بالألفاظ. أي من هذا المجموع من الخصائص الفذة التي تمنحه مكانة فريدة ولا تضاهى في أدبنا.

كانت قراءة «كتاب الحب الطيب» في «ساحة جامع الفناء» إحدى أكثر تجاربي الأدبية عمقاً وحدة وكثافة. إن المزج، مثلما قيض لي أن أفعل، بين الإصغاء إلى النص، أي إلى لغة خوان رويث الباذخة، التي تقوم على الدعابة والخفة والإباحية والمروق على جميع الأعراق والقيم، وإلى الإطار المكاني الذي كنت فيه، أي إلى الفكاهة الشعبية (المغربية)، المتحررة، التي تميز التراث الشفوي الذي يُقرأ في «حلقات»، أقول إن هذا المزج إنما كان يعني أن أتحقق، فجأة، من صحة ملاحظات الناقد الروسي «باختين» Bakhtine بخصوص العالم الكرنفالي لـ «رابليه» Rabelais. لقد كتب: «كانت الساحة العمومية تمثل نقطة التقاء وتقاطع لكل ما لم يكن رسمياً. كان لها الحق في الخروج على الحدود المثبتة في عالم النظام والأيديولوجية الرسميين، وكانت الكلمة الأخيرة دائماً بيد الشعب».

يتمتع الزائر الحالي لساحة «جامع الفناء» بهذا الامتياز الفريد: تَمكُّنه في نهاية القرن هذه، من الغطس من جديد في عالم كان قد اختفى بالنسبة لنا نحن الإسبان منذ مئات السنوات. عالم كان إنسان العصر الوسيط، مسلماً كان أم مسيحياً، يتمتع فيه بكامل وقته، ويتبع ميله الغريزي إلى الألعاب والعروض الشعرية، فيشكل من حول الرواة الشعبيين حلقات مفتوحة وإخائية، ويتلقى الحكايات بلا ملل، ويشكل بالاعتماد عليها عناصر حياته الاجتماعية. إن عالم الحواة وسادة اللعب بالكلام، الذي يصفه «ابن قزمان»، والذي كان السيد «كرنفال» يجتازه في جميع مغامراته ورحلاته، ما يزال يحتفظ هنا بكامل جدته وراهنيته. ترى فيه المهرجين والحواة والمغنين والفنانيين الجوالين والمشعوذين والسحرة والأطباء الشعبيين، وأصحاب الحيوانات الفطِنة، وهم يجتذبون إليهم، كما كتبت في روايتي «مقبرة»: «حشوداً من أبناء الريف والجند والباعة والتجار يأتون من بين صفوف الباصات السياحية وسيارات الأجرة وعربات الساحة نصف الغافية، ويذوبون جميعاً في الحشد الحالم، ضائعين في تأمل غليان الجمهور في حركة مترددة وسرمدية». وكما كان يحدث في حقبة «ابن قزمان» و«خوان رويث»، فإن الساحة العمومية وفضاء «الحلقة المفتوح والمتعدد» إنما يمكنان من قيام «احتكاك مباشر بين أفراد يجهل بعضهم البعض الآخر، ومن نسيان الضغوط الاجتماعية، والالتقاء العميق، بل والتماهي في مزيج من

الضحك والتقوى الدينية والرفض المؤقت لجميع المؤسسات، وأخيراً، من تحقق مساواة عادلة ومشعّة بين الأجساد». (العمل المذكور نفسه).

كان الأدب الإسباني الشعبي في القرن الرابع عشر، وخلافاً للأدب العارف الذي كان يكتب باللاتينية، يستخدم لغة الإسبان المشتركة، ويُتَناقل بالتفضيل، عن طريق الرواية الشفهية. كما كان إنشاد النص يكسبه بنية فضائية تنافس بعده الدلالي، بل وربما كانت تفوقه أهمية. ولا شك من هذه الناحية في كون العروض الشعري المتنوع والمتعدد الأصول الذي يستخدمه خوان رويث يستعين بالعروض والسجع العربيين[٢]. إن خطاب «التروبادور» (الشاعر والمغني الجوّال) الذي يتبع لزوميات البيت الشعري الإيقاعيه بالدرجة الأولى، يتوجه إلى الأذن والعقل معاً. وإذ يرتاد المستمع الأسواق والساحات التي كان كبير الكهنة يرتادها بالأمس، أو يزور ساحة «جامع الفناء» اليوم، فهو إنما يربّي أذنه الأدبية، ويتعلم كيف يحترم الوزن والتقطيع اللذين تقترحهما عليه الحكاية، وكيف يجزّىء العبارات بما يتساوق معهما، متخلياً عن التقطيع «الطبيعي» الذي يفتقر إلى كل تموّج.

لا أعرف في الأدب الإسباني عملاً بمثل إدهاش نص «كبير الكهنة» وتعدديته وثراء شكله سواء من ناحية الألفاظ أو البنيات، العروض الشعري أو الإنشاء. لا يمكن وصف الواقع النصي الذي يقدمه بالثنائي الأبعاد ولا بالواحديّها: إنه ينطوي على ثغرات وانقطاعات واختلالات للتوازن وتوترات وحركات هاربة من المركز وتحولات للأصوات ـ أي على بناء سمفونيّ حقّ. إن إسبانية خوان رويث لا تدهشنا بقيمتها التاريخية في تطور لغتنا، مثل «أناشيد السيد» أو عمل «برثيو» Bercio، مثلاً، وإنما بالمكانة الأدبية التي تتمتع بها في ما وراء كل مسعى لغوي أو هدف وثائقي محض. كان غليان اللغة في القرن الرابع عشر يمكن من تبني «استراتيجية» لغوية خلاقة، تقوم على التقبل والانفتاح، وهكذا فنحن نرى كبير القساوسة وهو يدخل في عمله مفردات عالِمة وشعبية، دنيوية ودينية، لاتينية وعربية، إلخ. . . وكان هذا التصرف يمكنه من تفادي المراتبية اللغوية التي يقيمها تراث جامد مغلق، ومن الانقطاع عن الدلالئلية الثابتة للجمل الجاهزة، ومن أن يبتكر، داخل حرية فكرية كاملة، لغة مزيجاً، ملونة، حاذقة، ماكرة وفتيّة، أي، تماماً، كهذه الأذن المرهفة التي يتمتع بها الجمهور المحتشد تحت شمس الصيف الطيبة في ساحة «جامع الفناء». ومع أن بعض الأيادي «المحسنة» قد شوهت عمل كبير الكهنة وجردته من التعبيرات التي بدت

---

(٢) راجع بهذا الصدد: «ريجيس بلاشير»، «تاريخ الأدب العربي»:

Régis Blachère, Histoire de la Littérature arabe, Paris, 1964.

و: أدونيس، «مقدمة للشعر العربي»، الترجمة الإسبانية لكارمن رويث برابو:

Adonis, Introductión a la poesia árabe, Madrid, 1976.

لها فاحشة أو مبتذلة، فإن شحنة الإباحية والأيروسية التي فيه ما تزال تمنحه مكانة خاصة في تاريخ أدبنا. وكما لاحظت «ماريا سوليداد» María Soledad، بحق، فإننا لا نجد له مثيلاً، لا قبله ولا بعده. ومما لا شك فيه أن مزجه الحاذق بين الورع الديني والإباحية والأشعار «المَرْيميّة» وحكايات «المخدع»، إلخ... إنما تندرج في الموروث الغني الذي تلقيناه من الشعر العربي. وحينما أؤكد هنا على جوانبه «المدخرية» فأنا لست بحاجة إلى التفكير بكتّاب من وزن «ابن قـزمان» و «أبي نؤاس» و «ابن حزم»، بل يكفي أن نتطلع إلى هذا التراث الأيروسي ـ الديني الشعبي الذي ما يزال قائماً حتى اليوم في «حلقات» الساحة. إنني لا أتحدث هنا عن تأثير أدبي ممكن بقدر ما عن قرائن حية.

أن أنتقل، في الساحة، من الإصغاء الجواني إلى نص خوان رويث، إلى الإصغاء البراني للحكاية الشعبية التي يقصها عليّ صديقي عبد السلام، فهذا يعني أن أعتاد ثنائية من الأصوات الطريفة والبارعة والنافذة السخرية والشديدة الإيحاء، أصوات صوفية ووثنية في آن معاً. حكايات غرامية وصراعات ومؤامرات يتخللها الغناء والضحك والخلاعة والشتائم والآيات القرآنية والتهديد والوعيد. إن كاهننا نفسه، هذا المتدين الفاجر، الخبير بشؤون اللذة وصديق الحواة والقوادات، العارف الجيد بالنساء، يبدو وقد بُعث في هذه الحكاية منسوخاً في شخصية «الفقيه» المهيب الهيأة، المتهتّك في وعظه، الرابض الآن أمامي على منبر «الحلقة». الاثنان يرجعان إلى اللهجة الشعبية ويعظمان مكائد الحب ويلعنان في الوقت نفسه، ويختتمان حديثهما دائماً بآية من القرآن أو عبارة من «الكتاب المقدس». ويمكّننا التنقل بين الاثنين من تذوق أبيات كبير القساوسة بعيداً عن التفقه اللغوي الجاف، ومن تحسس المتعة التي شعر بها جمهوره المباشر، والقفز بلمحة من البصر، من الحكمة الشهوّية إلى الصلاة التقوية وبالعكس[٣].

في ختام هذه الفقرة يطيب لي أن أدعو القارىء إلى أن يعيش معي هذه التجربة، فيقارن، مثلاً، بين المغامرة الشديدة الإمتاع مع الراهبة، التي يصفها «تروتا كونبنتوس» Trotaconventos (هذه الدعوة إلى الاتصال الجسدي التي فشلت بسبب رفض المعنية بالأمر) والتي يختتمها الراوية بأبيات في تعزية النفس والثناء على «مريم»، وبين هذه الحادثة التي وقعت لـ «جحا»، هذه الشخصية الطريفة الكثيرة الورود في الحكايات الشعبية

---

(٣) راجع، بخصوص التعبير الشعري الشعبي الحديث في العربية، دراسة سيرافين فانخول: «الموال المصري»:

Serafín Fanjul, El Mawwal egipcio, Instituto Hispano - Arabe de Cultura, Madrid, 1976.

وكذلك: «الأدب الشعبي العربي»:

Literatura popular árabe, Editora Nacional, Madrid, 1977.

العربية، والتي أرويها لكم كما قصها عليّ عبد السلام: «كان جحا مسافراً ذات يوم، وفاجأه الليل قبل أن يبلغ غايته، فقصد نزلاً ليقضي فيه الليلة، متقاسماً إحدى الحجرات مع أشخاص آخرين. ولخشيته على بكوريته، فقد ابتكر الحيلة التالية، حتى يصون نفسه من كل عدوان محتمل في الظلام. لقد ذهب إلى السوق وابتاع شيئاً من عصيدة الفول، ورجع إلى الحجرة فانتظر انطفاء القناديل، ثم أرخى سرواله وسكب العصيدة بين إليتيه. فلما مد جاره يداً آثمة إلى مؤخرته، وقد أغرته نضارة الشباب لدى صاحبنا، فوجىء بالسائل المشبوه، فتراجع لاعناً وشاتماً. وهكذا كان جميع نزلاء الحجرة يتراجعون واحداً واحداً، متأففين منزعجين. بهذه الحيلة خرج الفتى جحا سالماً من الورطة التي أراد القدر أن يوقعه فيها، إذ اضطره إلىّ مجاورة القوم السيئين. فلنحمدنّ الله الذي قال في كتابه الكريم: ﴿ ويمكرون ويمكر الله، والله خير الماكرين ﴾.

— ٣ —

أن يكون أهم أثر أدبي في إسبانيا مقدَّماً لنا، من قبل مؤلفه، كما لو كان مخطوطة عُثِر عليها بين لوائح للرسم وأوراق عتيقة اشتريت في أحد شوارع طليطلة مقابل نصف ريال، من صبي كان ذاهباً ليبيعها من تاجر للحرير، ثم ترجمت على يد موريسكي كان يعرف «الخيميائية»(*) لقاء شيء من الزبيب (العنب المجفّف)، وأن يحمل هذا العمل عنوان «حكاية دون كيخوتة المانشي، كتبها المؤرخ العربي حامد بن انخيلي»، فإن هذا كله لا ينبع ببساطة من نزوة لـ «ناسخه» ميغيل ده ثربانتس، ولا من هذا الإجراء الأدبي الشائع يومذاك، إجراء المخطوطة المعثور عليها والتي لا يُعرف اسم مؤلفها. إن هذا الاختيار لإطار روائي يندرج، على هذا النحو الرائع، في عوالم ثقافة كانت في صدد الاختفاء في إسبانيا، إنما يتجاوز، ومن بعيد، حدود النادرة أو الانقياد البسيط إلى الذوق السائد أو الموضة. وهو إنما يكشف في الحقيقة عن إلهام باطن، هاجع في العالم الذهني لثربانتس، إيهام مُقنَّع بآلاف الخدع و «الالتواءات»، لا يكف عن الصعود إلى السطح طوال مراحل عمله. وما أشير إليه هنا هو بالطبع علاقاته المعقدة والمستحوذة بالعالم الموريسكي والعثماني، وافتتانه العميق بالإسلام.

لقد قاد الحضور الطاغي لموضوعة الإسلام في أدب ثربانتس، القصصي

(*) «الخيميائية» Aljamiado: آتية من المفردة العربية: «الأعجمي»، وهي تسمية لعربية مسلمي إسبانيا بعد الطرد، التي كانوا يكتبونها بحروف لاتينية. كما تطلق على نصوص أدبية وتاريخية كانوا يعمدون فيها إلى مزيج من اللغتين ورموز الثقافتين العربية والإسبانية (المترجم).

والمسرحي، كما هو معروف، ومتوقع، إلى قيام «أدب» ببليوغرافي (متغلق بدراسة المصادر والمراجع)، كامل حول عمله. حاول شارحوه، المحترفون والهواة، أن يكشفوا بقدر من النجاح، كبير أو صغير، عن الوجوه المتعددة لافتتانه بالإسلام. فمن المشكلة الموريسكية إلى المجابهة الثقافية والدينية بين المجتمعين المسيحي والمسلم، وظروف أسره شخصياً في الجزائر، والتهديد الفعلي بحصول توسع عثماني، هذا كله يعالجه كاتبنا من زوايا مختلفة، وبصور متناقضة غالباً. وكما أكد عليه غير واحد من المختصين بأدبه، فإن ثربانتس لم يطرح نفسه كمالك للحقيقة أبداً، بل كان، على العكس من هذا، يتصرف كمُوصل ومذيع لحقائق متنوعة، وبخاصة فهو يسمح للآخر، الموريسكي، أو التركي، بعرض وجهة نظر تتعارض ووجهة النظر المتبناة، عموماً، لدى جمهوره. وحتى يتمكن من ذلك فهو يلجأ إلى أقنعة عديدة يقدم من خلالها الوجه والوجه الآخر، ويقابل بين الأحكام المختلفة والقناعات، و «يلوّن» ويصحح، في كل خطوة يخطوها، الاستنتاجات المتعجلة التي تحققت في ذهن القارىء. وكما في بهو من المرايا المتقابلة، يكون على القارىء أن يتقدم متهمساً وأن يرجع مراراً إلى الوراء حتى يجد المخرج. ذلك أن ثربانتس، البارع في فنون الإلماح والسخرية واللبس المقصود، يلذّ له أن يلغم، بخفاء، أرسخ قناعات القارىء، فيقوده فوق حقل حافل بالألغام واليقينات الغائبة.

حتى ندرك أصالة سلوك ثربانتس، فعلينا أن نضع نصب الأعين عنف المواجهة التي كان العالم الكاثوليكي، الذي كانت تتزّعمه إسبانيا آنذاك، يخوضها، سياسياً ودينياً، ضدّ قوة مهيمنة كانت في أوج عظمتها واقتدارها، عَنَيتُ الإمبراطورية العثمانية. لقد كان «التركيّ الجبار» يجتذب الأمم المسيحية ويخيفها في الوقت نفسه، لما كان يتمتع به من تماسك ثقافي وآيديولوجي كان يمثّل لأعدائه، في ما وراء القوة العسكرية، بديلاً ممكناً وشديد الخطورة في احتماله. وكما يحدث اليوم للاتحاد السوفياتي، فقد كانت الإمبراطورية العثمانية تخضع لتحليل وتقييم دائمين من قبل الغرب المسيحي، وتشكل موضوع لوحات وروايات وتخمينات فكرية، وتتعرض للإدانة والرفض. وإن من شأن المقارنة بين الأدب الغربي المعادي للأتراك والمسلمين في القرن السادس عشر وبين الأدب المناوىء للسوفيات والشيوعية في السنوات الأخيرة أن تكشف لنا عن نقاط شبه والتقاء عديدة. ففي هذه الكتلة الضخمة من المؤلفات، تلعب شهادات الأسرى والهاربين والجواسيس والمرتدين، أو «المنشقين» بلغة اليوم، دوراً أول. وفي الحالتين، يتوجه المؤلف إلى جمهور متعطش للمعلومات الطازجة عن مناقب الخصم أو مثالبه، فعلية كانت هذه أم متخيَّلة. وإذا كانت موضوعة الإسلام تُعالج أساسياً على نحو يمكن نعته اليوم بالصحافي، فهو قد كان يلهم مع ذلك شعراء وكتاباً للمسرح روائيين. كانت تمثل «موضة» أدبية واستجابة

إلى ذوق الجمهور في آن معاً. ولكن ما من كاتب عرف، مثل ثربانتس، أن يعيش المشكلة من داخل، ويمنحها هذا البعد الإبداعي، الرائع والملتبس في الوقت نفسه. لقد مكنته تجربته في الأسر، ومعرفته العميقة للمسلمين، من أن يطرق الموضوع من زاوية متميزة، ومن أن يمزج الرؤية الأدبية بالتجربة الفعلية. وإذا ما نحن نظرنا إلى عمله من هذه الزاوية، فسنجد أنه عمل فريد في تاريخ الغرب. فكما في حالة «دانتي» و«كبير قساوسة هيتا»، يظل العمل متعذراً على التفسير من جميع زوايا النظر إذا نحن لم نأخذ بعين الاعتبار إسهامة الإسلام الخصبة، في تكوينه.

إننا ما أن نخرج من الطرق المنتهَجة للسيرة «القديّسية»(*) لثربانتس حتى نرى عملية الإبداع عنده وهي تكتسي بغموض ولبس يكتنفان فترات وأحداثاً كثيرة من حياته. فالمعلومات الجديرة بالثقة عن فترة اعتقاله في الجزائر هي من الندرة بحيث يجد المهتمون بعمله أنفسهم مجبرين على القيام بفك رموز هذا العمل حتى يعيدوا تركيب تجربته الشخصية، كما يعاد تركيب أجزاء لعبة «البوزل» أو «المُجَمَّعة»(**). إن «استيهامات الجزائر» التي قدمت «فرانسواز زمانتار» Françoise Zmantar تحليلاً مشوّقاً لها[٤]، إنما يكشف بخاصة عن ثغرة وعما يشبه دوامة في بؤرة عمل ثربانتس. إنه، إجمالاً، إبداع دائم الدوران حول شيء ما مخفيٍّ علنياً، إبداع يرسم حلقات متكررة ومتسلطة كالهواجس، في طقوسية فعلية غير منقطعة، تقوم على الإخفاء والكشف، وعلى متوالية من التنكّرات والأقنعة. وهكذا، فإن رائعة ثربانتس، التي خطط لها مبدعها انطلاقاً من «الضفة الأخرى»، ضفة كل ما قامت إسبانيا بإقصائه ونفيه، يظل بمقدورها أن تمثل، بين أشياء أخرى كثيرة، محاولة لتصور اختيار ثقافي ووجودي انتهى ثربانتس إلى استبعاده برغم ما كان هذا الاختيار يمارسه عليه من إغراء. إن «الحياة السهلة والممتعة» التي كان يعيشها «المرتدّون» المسيحيون الذين انضموا إلى حاشية «السلطان حسن»، والتلميحات الكثيرة إلى فنون الغرام العثمانية في أقاصيص عديدة كـ «العاشق المتحرر» و«حمّامات الجزائر» و«دون كيخوتة» نفسها و«السلطانة المهيبة»، إنما تنقلنا إلى عالم كان سكانه من الأسرى

(*) السيرة القديسيّة أو «الهاجيوغرافيا»: يشير المؤلف إلى الهالة الأسطورية التي يحيط بها الشارحون الإسبان شخصية ثربانتس وعمله، محوّلين إياه إلى قديس تقريباً، حارمين أنفسهم والقارىء من نظرة تاريخية إلى حياته وإبداعه (المترجم).

(*) المجمّعة (بوزل): اللعبة المعروفة، التي تتألف من قطعة من الكرتون رسم عليها رسم وقطعت إلى أقسام عديدة بأشكال اعتباطية نحصل بتجميعها تجميعاً صحيحاً على الرسم الأصلي (المترجم).

(٤) «ثربانتس واستيهاماته الجزائرية»:

«Cervantes y sus fantasmas de Argel». Quimera. 2, Barcelona, diciembre de 1980.

راجع أيضاً للمؤلفة نفسها: «العاشق المتحرر» El amante liberal (قيد النشر).

المسيحيين يفكرون بالاستجابة إلى إغراء «الآخر» كمثل هؤلاء الشيوعيين المتزمتين، إذا ما أمكنت المقارنة، الذين يهجرون العالم الشيوعي ويغيرون «معاطفهم» فجأة، لا لدوافع أيايولوجية بقدر ما بفعل الجذب الذي يمارسه عليهم ما يجدونه من رفاهية وتسامح في الغرب الذي يمقتونه في دواخلهم بشدة. إن ثربانتس ليعبّر عن المشكلة ولذاعتها الكبيرة بتعبيرات تتلاءم وتجربتنا المعاصرة، وطالما تساءلت أنا في المرات التي أقمت فيها في إفريقيا الشمالية عن نقاط العتمة والثغرات التي تتخلل تجربته الجزائرية، محاولاً أن أجد إجابة ممكنة عن الأسئلة التي تنطرح لدى قراءته بتلقائية. إن حياة المنفى، والانتقال إلى مناخ ثقافي مناقض، مبدئياً، لمناخنا الثقافي نحن، يمكّننا من إلقاء نظرة مختلفة على الأخير. وأنا أعتقد أن ثربانتس إنما حقق رؤيته المعقدة والمتميزة للعالم الإسباني أثناء أسره في الجزائر، حيث قارن بين عالمه الأصلي والأنموذج الآخر المحارَب ـ أنموذج الخصم. كانت مشكلة الأسير، المُتَناهب بين قناعاته ومخاوفه، بين رغباته وتقززاته، تتمثل في كيفية تحويل فوضى حياته وتشوشها إلى نظام أدبي جديد، وإلى مشروع خلاق يكون بمثابة قفزة حقيقية ومجازفة إلى أحضان المجهول. مشروع من شأنه أن يعوض عن عجزه وإخفاقاته، وأن يقذف به، على نحو مثاليّ، في خضمّ واقع أسمى. وإذا كان ثربانتس هو الكاتب الذي أحسني شخصياً أقرب إليه مما إلى أي كاتب آخر، فلأنه، ببساطة، كان رائداً لجميع المغامرات. وإذا كانت معرفته للحياة الإسلامية قد مدت عمله ببعد «مدّخريّ» لا يمكن إنكاره، فإن ابتكاره الروائي، الذي تعهد بجميع تجاربه وأحلامه، إنما يجعل منه المثال الأروع للموقف الذي تلخصه المقولة اللاتينية: «humani nihil a me alienum puto» (صرت أعرف كل ما يتعلق بالإنسان).

على الرغم من مرور ثلاثة قرون ونصف القرن، ما يزال كتّاب الرواية يمارسون «الثربانتيسيّة» على غير علم منهم. إننا إذ نكتب، فإنما نكتب انطلاقاً من ثربانتس، ومن أجله. وحينما نكتب عنه فإنما نكتب عن أنفسنا. وسواء أكنا نتقاسم حماسته للإسلام أم لا نتقاسمها، فإن ثربانتس يظل هو النقطة التي تتطلع إليه أبداً أبصارنا.

ـ ٤ ـ

إن إقامة قراءة تاريخية للواقع الإسباني انطلاقاً من ملحمة روائية هي بمثل ضخامة عمل «بنيتو بيريث غالدوس» وسعة طموحه، لهي مشروع شديد الإغراء ومحفوف بالمزالق في آن معاً. فالأثر الأدبي لا يتمتع بعلاقة مباشرة ولا بسيطة مع «مرجعه» الاجتماعي والإنساني وإنما تمرّ هذه العلاقة، على العكس، بوسائط و «مَصافٍ» عديدة، وبالكثير من الإجراءات والحيل السردية الموجهة لخلق إيهام بالواقع يتمتع بملامح الحقيقة في ذهن

القارىء. وحيثما يتوهم المؤرخ أنه إزاء لوحة دقيقة وشديدة الإخلاص لوقائع تاريخية ومآس اجتماعية محددة، فإن الناقد الأدبي البارع في تفكيك الأواليات التي يلجأ إليها مؤلف «مشاهد وطنية» «Episodios nacionales»، لا يجد سوى حيل ومهارات أدبية. ومن هنا فمن شأن تحليل تقنيات الكتابة لدى غالدوس أن يكشف لنا عن أهميته الكبيرة ككاتب، دافعاً إيانا إلى التعامل معه بكثير من الحيطة في الوقت نفسه. فحقيقة العالم، الروائي الذي ينشئه الكاتب إنما هي، ومهما كان نصيب العبارة التالية من الحشوية، «حقيقة أدبية». وفي جميع الأحوال، فإن العلاقة بين أعماله وتقنيات حقبته وبنياتها الأدبية، ترينا أن هذه التقنيات والبنيات هي التي كانت تحدد «المنخل» الذي يمرر غالدوس حكايته من خلاله. هذه مقدمات لن أتمكن من التوسع في معالجتها هنا، ومع ذلك فيبدو أن لا غنى عنها لفهم الإجراءات التي يتبعها «غالدوس» في رسم «موديله» أو أنموذجه. لاحظت في تجربتي الشخصية في القراءة والنقد أنه خلافاً لآثار أدبية كـ «كتاب الحب الطيب» و «دون كيخوتة»، هذه الآثار التي يمكّنها احتضانها لكامل المتن الأدبي لحقبتها من أن تندرج في الوقت نفسه وبالقدر ذاته في سياقها الاجتماعي ـ الثقافي على تعدد عناصره ومستوياته، فإن الآثار التي تطرح قراءة واحدية و «طبيعية» للواقع إنما ترتبط بنسق أدبي محدد ومعروف (واقعية القرن التاسع عشر)، كما أن خلفيتها التاريخية (هذا الطموح إلى بزّ سجلات الأحوال المدنية) إنما تجعلها تميل، بمفارقة، إلى ما هو «كتُبيّ» بخاصة، إن فحص عالم بلزاك أو غالدوس، لا من وجهة نظر الإيهام بالواقع المستهدف تحقيقه في ذهن القارىء، كما يجري في العادة، وإنما من وجهة نظر الحيل الأدبية المستخدمة لتوليد هذا الإيهام، يمكن أن يشكل تجربة ممتازة، حافلة بالعِبَر[٥]. ويعرف القارىء المطلع على التحليل البنيوي للسرد أنه ما من فن أكثر محاكاة وسطحية من هذا الذي ينتجه أنصار ما يدعى بـ «الواقعية». ويقدم فن «غالدوس» الروائي، وبخاصة أعماله الأقل أهمية، أمثلة كثيرة على هذه النزعة الوظائفية التي لا «يخفيها» العمل بما فيه الكفاية، وعلى مفارقات بعيدة عن الاحتمال لا يفسرها الكاتب بحسب ما تقتضيه شروط اللعبة. إنه لا يقدم لنا صورة فورية بقدر ما ينفّذ رسماً مستوحى من مخطط أولي جاهز يعمل كـ «مصفاة».

إننا إذا ما قرأنا، مثلاً، «آيتا تيتاوين» Aita tettauen، كإفريز أو لوحة عريضة تاريخية ـ روائية عن حملة «أودونيل» العسكرية، فسنكون قد نسينا أن هذا «المشهد» العجيب والشديد الإيحاء، الذي يحدد المؤلف تاريخه في ١٩٠٥، إنما يستمد تماسكه الداخلي من علاقته مع عمل آخر هو «يوميات شاهد على حرب إفريقيا» Diario de un testigo de la

---

(٥) شكّل تحليل البناء الفني لروايته «الرحمة» Misericordia موضوع إحدى الحلقات الدراسية التي قدمتها قبل سنوات في قسم الدراسات الإسبانية بجامعة نيويورك.

«guerra de Africa»، لـ «آلاركون» Alarcón الذي نشر قبله بخمس وأربعين سنة. إن الجهد التوثيقي الذي بذله غالدوس، ورجوعه إلى مصادر عربية واستعانته اللغوية والأدبية بـ «ريكاردو رويث أورساتي» Ricardo Ruiz Orsatti هذا كله لا يمنع عمله من أن يكون قد أقام التحامه الجواني على مجابهة دينامية لعمل «آلاركون» الآنف الذكر(٦). فغالدوس إنما يقيس نفسه على مقاس هذا الكاتب، وتتشكل شخصية بطله «سانتيوسته» Santiuste شيئاً فشيئاً، بالمقابلة مع بطل وراوية هذه اليوميات.

أشرت في موقع آخر إلى الموقف المتذبذب الذي وقفه «آلاركون» من مغامرة إسبانيا الاستعمارية في إفريقيا الشمالية. وذكرت كيف أثارت لديه مزيجاً من المشاعر الوطنية والاستيهامات العربية المغتذية في الغالب من قراءاته الاستشراقية. وكان غالدوس ينحت ملامح بطله واضعاً نصب عينيه شخصية بطل «يوميات شاهد على حرب إفريقيا» وطبيعته الخاصة، مقابلاً إياهما بشخصية بطله «سانتيوسته» وطبعه. وحتى تكتسب هذه المقابلة وضوحها المطلوب، قام الكاتب وأدخل منافسه في بهو شخصياته الروائية، بحيث تتحول القراءة المزعومة للحملة الإفريقية، وبخفاء، إلى قراءة مضادة لآلاركون. وبما أن الأخير كان هو مغنّي الحرب البارع، فسيكون «سانتيوسته»، هذا «الشاعر والخطيب العاثر الحظ»، مغنّي السّلم. وتمكّن المحادثة التي تدور على لسان البطلين في الخيمة العسكرية الوثيرة التي يتربع وسطها «آلاركون»، أقول تمكن «غالدوس» من التأكيد على الهوة العميقة الفاصلة بين الاثنين، وهنا بالذات يكمن تميّز الرواية:

«ستجلس وتصوغ مجازر أمس واليوم في روائع نثرية (. . .) إنك وحدك من يستطيع أن يفعل هذا. وحدك من يعرف أن يجد الأسلوب الملحمي المناسب للتعبير عن شجاعة أهل قشتالة، والازدراء الذي كانوا يعاملون به ضحاياهم من «الموريين» البؤساء (. . .) إنك شاعر الحرب حقاً. فلا تقدم إسبانيا لمدافعها جنوداً مَهَرة فحسب، وإنما كذلك شعراء يترجمون في مقاطع شعرية رنانة مآثرها الحربية الموجهة لإبهار الشعب».

سندع جانباً تفاوت النوعية الفنية بين نثر الروائيين (وهذا جانب يتفوق فيه «آلاركون» بسهولة)، لنحصر انتباهنا في التنويعات والانقطاعات التي يحدثها غالدوس بالقياس إلى أنموذج منافسه. ففي حين يتحمس آلاركون، بمبالغة، لحميّا الحرب وللأحلام الصليبية واستحضارات «الرومنثيرو» الغنائية، محاولاً أن يسبغ صفة مثالية على المشروع البائس

---

(٦) انظر روبير ريكار: «ملحوظة حول نشأة «آيتا تيتاوين»»، لـ «غالدوس»:

Robert Ricard, «Note sur la genèse d'Aita Tettauen de Galdós», Bulletin Hispanique. 1936.

الذي وقف هو إلى جانبه، يكرس بطل «غالدوس» جلّ جهوده لتجريد هذا المشروع من جميع مظاهر الفخامة والعظمة:

«إنما خرج الإسبان إلى الحرب ليُروا شجاعتهم للأوروبيين، وليغذّوا مشاعر الجماهير بعناصر جديدة، منعشة ونقية (. . .) كانت هذه مناسبة ممتازة للشعب حتى يظهر سخاءه البالغ، هو الذي كان يغمس خبز أيامه اليابس في الحماسة الحربية والانتصارات المُرة».

لقد مدت فصول القتال ومسيرة الجند الشاقة في اتجاه «تطوان» وقساوة الجيشين وبطولاتهما، «آلاركون» بفرصة نادرة لأن يثبت موهبته ويرضي قارىء حقبته المتعطش إلى هذه «العيّنات من الشجاعة»، التي يتهكم منها بطل «غالدوس» بحق. وخلافاً للأول، يتبنى الأخير منظار جندي من المشاة مقضي عليّ بأن يشكل طعاماً للمدافع. ويجرد هذا الجندي المشروع الذي يساهم هو فيه ببراءة، يجرّده من هالته الأسطورية، إذْ يسرد مأساته والذعر الذي أصابه، بأسلوب ذي فظاظة تبعث على الإعجاب حقاً. يصف لنا كيف كان القائد «بريم» Prim صاحب السلوك «البطولي» في «كاستيخوس» يدوس بأعقاب حصانه على أجساد الجرحى والمحتضرين، وكيف كان يذهل كل من يراه بـ «جنونه الذي لا يصدق». وهو يترك وراءه سيلاً من الدماء وأكواماً من الأجساد المجروحة بخطورة، بل والمفتّتة:

«كان أديم الأرض مغطى بالجثث، وكانت تتعالى في الجوّ مناحة جنائزية تمزج فيها لغتا الطرفين المتحاربين، العربية والإسبانية، لعناتها ونبرات الفظاظة البشرية، هذه اللغة الحيوانية السابقة للغة الإنسان».

إن أوهام الشعراء وحماستهم، حين يكتبون قصائد لتمجيد المعارك، لتتبخر أمام هذا الواقع الذي لا يمكن قبوله والذي هو بمثل هذه الضراوة:

«كان الأموات الذين شاهدهم يُجمعون ويُلقى بهم في حفرة جماعية يشكلون في ذهنه موكباً جنائزياً. كان كاهن الجيش يتنقل هنا وهناك موزّعاً بركاته، ومرتّلاً بسرعة عسكرية، فيما كان التراب يُهال أمامه على فتْية كانوا قبل ساعات من ذلك أحياء معافين، سعداء بالعيش، يتوهمون أنفسهم حماة لشرف الوطن. ومن أجل هذا الوطن نفسه يختفون الآن في الحفرة المهيأة، مثلما كان المسلمون يقدمون حيواتهم فداء وطنهم: شرفان اثنان يمتزجان الآن تحت التراب، ويجتمعان في شرف واحد تحت تعفّن الأجساد».

إذا كانت إدانة غالدوس للحرب تندرج في تيار سيجد فيما بعد ممثليه الأفذاذ في كتّاب من أمثال «سندير» Sender و «باربوس» Barbusse فإن جنون شخصياته واحتدامها

يتجاوزان حدود المقالة التقليدية المضادة للحرب وللحياة العسكرية. أما استحضاراته الساذجة في عهد الشباب لشخصيات فروسية من أمثال «السيد» و«فرنان غونثاليث» و«الفلاندريين» و«ثيرينيولا» و«ده بابيا» و«سان ـ كنتان» و«أليبانته»، فتبدو له، الآن، بتعبيره هو نفسه، «ثرثرة تنبعث منها روائح العفن والفساد». إن الحرب التي كان مغرماً بها في شبابه، تبدو له الآن، وقد عاشها من داخل، شيئاً مريراً وأحمق. لقد كان لانقشاع الأوهام الذي يتعارض كلياً والتخمينات الاستشراقية وروائع الحروب الصليبية المحمِّسة لدى آلاركون، مفعول علاجي وإحيائي، حوَّله إلى إنسان جديد وإلى داعية يحمل رسالة تآخ وسلام ومحبة. بهذا التحول، الذي ربما كان متأثراً بعض الشيء، وكما أشار إليه «كوميث ده باكيرو» Goméz de Baquero، بتحوّل تولستوي بعد تجربته العسكرية في «كريميه»، نقول به يحتلّ «سانتيوسته» مكانه وسط هذه الحلقة الجذابة من الشخصيات الغالدوسية نصف الأسطورية ونصف المجنونة، التي تخوض صراعاً عاتياً ومستمراً ضد مجتمع ظلاميّ، بليد وقمعيّ. شخصيات عجيبة إلى حد ما، يصعب تصديقها برغم الجهود الكثيرة التي يبذلها المؤلف لجعلها تبدو «طبيعية»، والتي تظل مع ذلك مترعة بالذكاء والرهافة والعاطفة وشدة التأثير، ربما بسبب من «ضخامتها» وتفوقها النسبي على الشخصية العمومية. وكمثْل «كمبنينا» أو «الమودينا» أو «ناثارين»، فلا يبدو «سانتيوسته» مهموماً بنتائج إجرائه «الشاذ» هذا، وهو يؤكد على مشروعية تمرده على النزعة الامتثالية للإنسان العادي، داعياً إلى اعتناق روحانية مطهرة ومنقذة. إنه، وقد شهد مذبحة «كاسيتيخوس» وامتلأ بحقيقته «الدونكيخوتية» والحماسة الساميّة (بتشديد الياء)، وأصابه التحول وهو يسمع أنين وشتائم الجرحى والمحتضرين العاجزين عن إشباع جوعهم المتفاقم، قد اكتشف، فجأة، كونه «موريّاً»، «لا يحمل أية ذكرى عن أنه كان ذات يوم إسبانياً». هكذا تنظر إليه وهو يتجه إلى معسكر العدو، حتى بدون أن يستأذن قومه، وقد لفّ رأسه بمنديل «كانت طياته تذكر بالعمامة». لقد تقدّمَ هذا «الموري المانحي»(*)، وشقيق «ماثارين» و«الناصريّ» (شخصية أخرى متمردة) إلى معسكر المسلمين في هيئة شحاذ لا يمكن التشكك بملامحه «المورية».

كان يمكن للمسيرة الأخلاقية والمجالية التي قطعها «سانتيوسته»، لو أنها رُسمت على نحو روائي مقنع، أن تجعل منه إحدى الشخصيات الأكثر تعقيداً وجاذبية في أدبنا. ولكن لسوء الحظ، فإن العجلة والجهالة اللتين بهما رسم الكاتب هذه الشخصية، واللتين تُذهبان في الغالب حدوسه العميقة في أدراج الرياح، تقضيان مرة أخرى على إمكانات نموها الروائي، وتخيبان آمالنا من الناحية الجمالية على الأقل. إلا أن حدوس غالدوس

(*) إشارة إلى «المانجا»، مسقط رأس «دون كيخوته». (المترجم).

واهتماماته الأساسية قد اتخذت لها وجهة أخرى، وهنا بالذات تتميز رؤيته التاريخية النافذة لكل ما هو إسباني. فأمام «الرومنثيرو» الباهتة والمصطنعة التي يقدمها «آلاركون»، وأمام تخميناته الاستشراقية على طريقة «شاتوبريان» واللورد «بايرون»، يقدم غالدوس قراءة لماضينا ترهص، كما كشف عنه مؤخراً «ستيفن خيلمان» Stephen Gilman، بقراءة معاصرنا «أميريكو كاسترو»[٧].

يرينا غالدوس تحت نسيج الأساطير الرسمية غير المتجردة التي أشيعت حول التاريخ الإسباني، إسبانيا أخرى مخفية، بثقافاتها الثلاث، ويعيد تركيب ذلك الطرس من الدم والعَرَق والدمع الذي يمتد على قرون عديدة. وإن حضور شخصيات «دانيال مورتون» أو «المودينا» في أعماله، والدور الذي تضطلع به، ليكتسبان تحت هذا «الضوء» كامل عظمتهما والتماعهما. فبعد ثربانتس بقرون ثلاثة، ها نحن ننظر إلى الأبطال الغالدوسيين، الذين نتعرف فيهم، في الغالب، على ملامح مزيج من «دون كيخوتة» ورفيقه «سانچو»، أقول ننظر إليهم وهم يعيشون مجدداً المآسي وإساءات الفهم الكثيرة التي ميّزت تلك الحقبة الصراعيّة، أو تلك الحرب الأهلية أكثر منها حربا بين إسبان وأجانب، التى طبعت بميسمها صفحات أليمة عديدة من تأريخنا الحديث. وما هؤلاء اليهود الذين أسلموا، مثل «المودينا»، أو المسيحيين السامّي الأصل، الذين أسلموا هم أيضاً، كـ«سانتيوسته» أو «ناثارين»، إلا صور مجسِّدة لمدّخرية خصبة تتجاوز الفن وتذهب أبعد منه. هكذا تستجيب رسالة النبي المسيحي «يحيى» إلى هذه الإرادة في التأكيد على الجذور المشتركة بين الأديان الثلاثة، وعلى الوشائج التي تجمع بينها في ما وراء الصراعات والخلافات، وفي إقامة مناخ ثقافي مشترك يتجاوز ما ارتبط بها أحياناً من تزمت ودوغماتية. كما نجد عنصراً رمزياً آخر في الرواية متمثلاً في كون «البطل»، لدى هروبه من معسكر المسيحيين المنتصر إلى معسكر المسلمين المقهور، يُسْتَقبل من قبل نفر من اليهود:

«كانوا يسألون عن اسمه وبلده وحاله، ولما كان لم يخرج بعد من اضطرابه الناجم عن الحمى والجوع، فقد كان يجيب بهذه الكلمات: «أنا يوحنا باذر السلام في هذا العالم (. . .) إذا كنتم من دعاة الحرب فعليكم بقتلي. إنني إنما أدعو إلى إدانة شرور الحرب».

إن ما يكتشفه الإنسان الجديد الذي أصبحَه «سانتيوسته» بين مسلمي «تطوان»

---

(٧) راجع مقالته: «اليهود والموريون والمسيحيون في المؤلفات التاريخية لبينيتو وأمريكو كاسترو» في المؤلف الجماعي المهدي إلى سانچيث باربودو:

«Judios, moros y cristianos en las historias de don Benito y don Américo», en Homenaje a Sánchez Barbudo.

ويهودها هو عالم إسبانيا العتيقة، المطمور. وإذا كان يسأل قبل هربه كاهن الجيش عما إذا كان القديس «سانتياغو» قائد الإسبان ومبيد المسلمين حقاً، وإذا كان هناك فعلاً نص يروي أن المسيح قال لأتباعه: «امتطوا جيادكم واذهبوا لقطع رؤوس جميع أبناء «هاجر»»، فإنه لا يفكر الآن، وقد اضطلع بوضعه الإنساني والاجتماعي الجديد على نحو كامل، إلا بإيصال أفكاره السلمية إلى المجتمعات القريبة الثلاثة. وذلك لا بالكلام وحده، وإنما بالفعل أيضاً. أصبح باطنياً على الطريقة الإسلامية فهو لا يحتقر ملاذّ الجسد، وإنما يتشبّب بـ «رحيمة» (؟) المسلمة و «يوهار» اليهودية، وها هو يعمل على نشر مذهبه الغائم نوعاً ما، في السلام والانسجام الكامل على اختلاف الأديان.

«يقول الناصري: حين سألته إذا كان يحب بلادنا، أجاب بأنه يحبها حقاً. لأن الجميع يتخاطبون فيها بلا كلفة، وهذه علامة على تساويهم أمام الخالق، ولأن المسلمين واليهود يؤدون واجباتهم الدينية فلا يزعج بعضهم بعضاً. كان هذا السلام السائد بين مختلف الأديان يسحره ويثير دهشته، ولقد أسرّ لي فيما بعد بما يأتي: «إنني أستمع إلى حديثك كما أستمع إلى موسيقى فريدة، ظافرة، وأتطلع إلى وجهك كمحيّا صديق».

وأخيراً، فها هو يحمل حماسته «فوق ظهره»، كما تحمل قوقعة صدفتها، ويقرر أن يطوف في العالم لينشر رسالته الجديدة:

«إنني أمقت الحرب، وأريد أن تعيش الشعوب في انسجام دائم، وأن تتمتع بكامل الحرية في ممارسة ديانتها وعاداتها. أن نحرّض إلّه النصارى على محاربة إلّه الإسلام أو «يهوه» اليهود، فهذا شيء شبيه بصراع الديكة وما يرافقه من مراهنات فجة. لن تثمر نبتة السلام من دون الحب، الذي هو مستقبل الأجيال الآتية وتتمة صنيع الله المعجز نفسه».

إن الواقع الجديد الذي انتهى «سانتيوسته» إلى اكتشافه إنما يتخفى على واقع آخر، واقع المخاطر والمغامرات، التي خاضها «كبير قساوسة هيتا»، والتي يعبر عنها غالدوس على نحو كان المؤمن الفاسق خوان رويث سيمضي عليه بكل طيبة خاطر:

«لقد تحقق مغامرنا، وهو يجوب شوارع «تطوان» من أنه إذا حدث واختلف المسلمون واليهود في مسألة مالية، فلن يكون ذلك لدوافع دينية أبداً. فالمساجد الإسلامية والكُنس (جمع «كنيس») اليهودية تتمتع هنا باستقلالها الكامل، وتحظى الشعائر المتباينة باحترام الجميع. كما لاحظ أن حاخامات اليهود وأئمة المسلمين (الذين يعظون هم أيضاً في المساجد ولكنهم ليسوا كالقسس ولا كالحاخامات) يتزوجون ويجدون متعتهم في معاشرة المرأة بقدر يزيد أو يقل من الحرية. وربما كان التسامح السائد نابعاً من هذا الشيء

بالذات، إذ يعتقد «سانتيوسته» أن العزوبية الإجبارية إنما تشوّه الإنسان وتنمي لديه غرائز مناقضة للحب، من فظاظة وأنانية (. . .)».

هذا مما يعني أن غالدوس، الذي شعر بالخيبة إزاء التقدم ومشاريع «التحضير» (من الحضارة)، يواجه آلاركون، الذي دفعه تعطشه للغرائبية والمجد إلى الضلوع في غزوة «أودونيل»، نقول، يواجهه بهذا البطل، سانتيوسته، الذي اغتذى هو الآخر من ميثولوجيا «الرومنثيرو» الإسباني، والذي يعبر الآن مضيق جبل طارق حتى يكتشف الوشائج الاجتماعية والثقافية المتينة التي تربط الشعبين، من تشابه في الملامح والتعابير إلى تقارب في الصيغ والعادات، وإن يكن هذا كله مخفياً تحت قناع من الرفض والتناحر، مبعثهما جهل متبادل. وبعيداً عن «البربرية» الحاملة قناعاً مسيحياً ـ إسبانياً، يحاكم غالدوس صاحب «يوميات شاهد على حرب إسبانيا» بهذه الكلمات:

«هكذا حُوِّلَ ما كان يمكن أن يشكل تاريخ المغرب أيضاً إلى تاريخ إسباني محض (. . .)، أيها «الموري» من «قاديس»، ما أنت إلا إسباني «بالمقلوب» أو مسلم غير مُعمَّد (. . .) تكتب بالقشتالية ولكنك تفكر وتشعر كمسلم».

أن يكون غالدوس هو من يتحدث هنا عن لسان بطله، فهذا مما لا مجال للريب فيه. إن حساسيته الساميّة تطفو على السطح في جميع رواياته، وتكشف عن ثراء وعمق يتجاوزان الاستحضارات التاريخية البسيطة أو البحث عن ألوان محلية غرائبية. ولكن لسوء حظنا، فقد جاء التخطيط المتعجل والجاهل للشخصيات، التي هي، كما أسلفنا، قليلة الاحتمال ومنفية في تنائيها النفسي البعيد، أقول جاء ليجردها من صفات العظمة والمأساة التي تميّز الأبطال المتوقدين حماسة وغير القابلين لأي تكيّف أو امتثال، الذين تقابلهم لدى فلوبير، أو كلارين أو تولستوي. يجب كذلك أن نأسف لكون غالدوس، بعد أن عرضَ، من خلال مجهود فذّ في اقتفاء بعض المصادر العربية، نظرة «الناصريّ»، هذا المسيحي الذي أسلم، إلى «إخوته المنفرين» في الجهة الأخرى، يُفلت من يديه هذه الرؤية الفذة، الصميمية والمعكوسة لـ «النصراني»، إذ يتراجع في اللحظة الأخيرة على نحو مزعج بقدر ما هو «قيني» (كلبيّ). ولكن علينا أن نتذكر أنه يجب الحكم على «غالدوس» بالنظر إلى رؤيته التاريخية النافذة والتماعاته الشعرية، وليس باعتبار البناء الهشّ لأعماله، والتخطيطية الوظائفية لشخصياته. وحتى نعود إلى الموضوعة التي تهمّنا، فسأقتبس هذه الكلمات التي ينطق بها الشيخ «آنسوريث» Ansúrez (في بداية «آيتا تيتاون») والتي تكشف بروعة عن هذه المدخرية العميقة التي تربط المؤلف بأسلاف له هم بمثل ابتعاد «كبير الكهنة» أو ثربانتس في الزمن: «إن الموري والإسباني هما شقيقان أكثر مما يبدو عليهما. ارفعوا عنهما

شيئاً من الدين وشيئاً من اللغة، إذ ذاك ستفقأ الأعين القرابة والهيئة العائلية اللتان تجمعانهما. وما الموريّ إن لم يكن إسبانيّاً محمّدياً؟ وكم ثمة من الإسبان من ليسوا في الحقيقة غير موريين متنكرين في هيئة مسيحيين؟ (. . .) إن الحرب التي نخوضها اليوم [ضد الموريين] لهي، بصورة من الصور، حرب أهلية»[٨].

إن «الآخر» هو «الأنا». أو بتعبير آخر، فإن الطرس إنما يكشف، تحت الكتابة الممحوة، عن صورة لم نفكر بها: صورتنا نحن. كانت المقاومة المستميتة التي أبداها المسلمون أمام الغزاة الأوروبيين علامة على أصالة لا تقبل الشك. هذا هو ما اكتشفه غالدوس، وما انتهى آلاركون إلى الإقرار به هو أيضاً. وإن ما يكتشفه الاثنان، كل على شاكلته، تحت صلابة المعتقدات وجمودها هو، في نهاية المطاف، هذه الحقيقة الشعرية العميقة التي قذف بها رامبو الشاب، وهو في ذروة الهذيان، بوجه مواطنيه: «أيها التاجر، إنك لَعَبْد. أيها القاضي، إنك لَعَبْد. أيها الجنرال، إنك لَعَبْد. أيها الإمبراطور، يا حكّة عتيقة، إنك لَعَبْد».

إن عجلة التقدم، إذْ تقوم بتسوية السطوح والمظاهر القشرية، فهي إنما تحرر العناصر الباطنة التي بفضلها نتمكن من إعادة تشكيل هويتنا المفقودة. هذا هو أخيراً الدرس الذي يقدّمه غالدوس عبر المسيرة الروحية لبطله «سانتيوسته».

(٨) يقدم «خيلمان» تحليلاً ممتازاً لتنويعات غالدوس على موضوعة «الأسير» الأثيرة لدى ثربانتس، وذلك عبر شخصية «النبي» سانتيوسته. لدى رجوعه إلى إسبانيا، ينعت الأخير حروب الملك كارلوس السادس (ضد الأفارقة الشماليين) بحروب «الطوائف»[*] وقد عمد غالدوس إلى «صهر» مصدرين هما بمثل اختلاف «كتاب الحب الطيب» و «دون كيخوتة» (كما كان سيعبر خيلمان)، ليؤلف مشهد كارلوس السادس في «رابيتا». كتب خيلمان: «إن المسيحي الطيب والمنفر في الوقت نفسه، الذي يؤدي هذه المرة دور «آجي (الحاج؟) موراتو»، يُسمى: «خوان رويث هوندون»، وهو «خليفة» وشيخ قبيلة ورئيس كهنة في «أويديكونا». أما الفتاة التي تهجره فهي أجمل نساء حريمه الحافل بالمربيات والصغيرات (. . .) وإذا كانت شوارع أويديكونا تذكر بشوارع تطوان، وإذا كان الرق ما يزال قائماً في بعض المناطق الإسبانية المتخلفة، وإذا كان عنف الرجال وتزمت النسوة أكثر تنفيراً مما في أشد أنواع التعصب الإسلامي، فإن هذا كله هو واقع فعلي وكاريكاتور في منتهى الطرافة في الوقت نفسه. إلا أن ما يهم ويثير إعجاب أمريكو كاسترو هو الحقيقة المتعلقة بكون غالدوس قد حدس الروح العربية الباطنة في كتاب رئيس الكهنة الأمس («رئيس كهنة هيتا»).

. . . .

(*) تُستخدم في الإسبانية هنا المفردة العربية «الطوائف» taifas نفسها. (المترجم).

٤ ـ الشبقية والتعصّب: صناعة صورة

«فَلْيُنْهِ، إذَنْ، عهده بفصل من السلام، وليس بهذه الصورة البشعة للموريّ الهائج الذي لا يغفر حتى للفنون الجميلة».

غابريال غارثيا ماركيث
(متحدّثاً عن أحد الحكام).

في العام ١٩٣٦، نشرت الكاتبة «أورورا برترانا» Aurora Bertrana كتاباً باللغة القطلونية، عنوانه: «في المغرب الشبقي المتعصب» «En el Marroc sensual i fanàtic». وإذا كنت أخرج هذا الكتاب من النسيان العادل الذي انتهى إليه، فلكونه يتمتع بهذا الفضل المريب المتمثل في جمعه في العنوان، صفتين تلخصان الصور النمطية والكليشهات العتيقة التي بقيت تُكرّر في الغرب حول الحضارة الإسلامية. فالواقع، منذ أن ظهر الإسلام في أفق المسيحية في القرن السابع الميلادي، وصفته الأغلبية الساحقة من الكتاب الأوروبيين بأنه دين الشبقية التي لا تعرف حدوداً ولا عوائق، وعدم التسامح البربريّ المتوارث.

منذ البداية، صدم تحليل الشرع الإسلامي للحياة الجسدية، التصور المسيحي للجسد، القائم، كما نعرف، على تحريم المتع الجنسية. ففي حين تعتبر المسيحية العزوبية أو الامتناع عن الزواج مثالاً دينياً ممكناً، والزيجة انقياداً لضعف الإنسان، يقبل الإسلام بالزواج من أكثر من امرأة في حالة إرضاء الرجل حاجات نسائه جميعاً. هكذا تقرأ في كتاب الإسلام: ﴿ نساؤكم حرث لكم، فأتوا حرثكم أنّى شئتم.. ﴾ (سورة البقرة). ولذا كان العلماء والشعراء المسلمون يرون في الحب مسألة ولا أكثر طبيعية. كتب ابن حزم أن الحب لا يمكن أن يحرّمه الإيمان ولا أن ينهى عنه الشرع، ما دامت القلوب بين يدَي الله. وحتى متصوف كابن عربي كان يرى في الاتحاد الجسدي الشكل الأكمل لاتحاد

نفسين والتحامهما. كما يلاحظ أن الرسائل الكثيرة الموضوعة في العربية عن فنون الهوى والاتصال الجنسي تجمع في الغالب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية إلى الوَصْفات المتَعيّة. فصاحب «الروض العاطر» يفتتح كتابه بالتحمّد لله «جاعل متعة الرجل في (أعضاء) المرأة، ومتعة المرأة في (أعضاء) الرجل»[1]. وما كان بالطبع، من هذا الموقف الذي يستند إلى السنّة، وإلى كتاب الوحي نفسه، إلا أن يشكل تحدياً لآباء الكنيسة، وبالفعل، فقد رأى فيه هؤلاء دليلاً كافياً على فساد خصومهم، المسلمين، وضلالهم.

على مدى السجال الذي قام بين المسيحية والإسلام طوال الفترة الممتدة من القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر، بقيَ كل طرف يستخدم تفكيره الخاص عن الحياة الجسدية سلاحاً ضد مزاعم الطرف الآخر. وفيما كتب المتصوف المرسي ابن سبعين، رسالة حول أوساط الرهبان وما يسود فيها من عفة وفقر، يردّ فيها على حجج العدو المضادة لـ «ملة محمد»، كان القديس توما يتهم نبي الإسلام بكونه «عملَ على إغراء الشعوب بوعده إياها بالمتع الجسدية التي تحرّض عليها الغلمة». وعلى النحو ذاته، كان سجاليو المسيحية يحلون مشكلة النصرانيين «المرتدين» (الذين تحولوا إلى الإسلام)، فيعزون تحولهم إلى بواعث جنسية. هكذا يروي أنسيلم تورميدا Ansel Turmeda صاحب كتاب «التحفة» الشهير، والذي اختار بعد إشهار إسلامه اسماً آخر هو «عبدالله الترجمان»، يروي كيف كان رهبان تونس يتهامسون عنه قائلين: «إن ما حَمله على اتخاذ هذا القرار هو رغبته بالزواج التي يحرّمها ديننا على الرهبان». ولقد دفعه هذا الوعي بالمشكل إلى تكريس فصل كامل من كتابه للزواج من أكثر من امرأة، يبرر فيه بمثالَي النبيّين سليمان وداود، ويتهم المسيحيين بالانحراف عن نهج أنبيائهم أنفسهم في هذا الشأن[2].

كثيراً ما يؤكد الأدب المسيحيّ القروسطي المعادي للإسلام على التهتك الجنسي (كذا) لمحمد وأتباعه، ناسباً لهم كل ما يخطر على البال من انحرافات وجرائم. إن «المحمدية» في نظر هؤلاء السجاليين، الذين ابتكروا ثالوثاً للفساد والإباحية تتألف أركانه

(١) يرى مؤلف «الروض العاطر»، الشيخ سيد محمد النفزاوي، أن قراءة الكتاب الكريم تشجع على اتصال الرجل والمرأة.

(٢) راجع النشرة الممتازة والمدخل الموثق اللذين قدمهما ميكيل ده إيبالثه لكتاب «التحفة»: «التحفة، سيرة ذاتية وسجال إسلامي ضد المسيحية، لعبدالله الترجمان» (الأخ «أنسيلم تورميدا») روما، ١٩٧١.

Mikel de Epalza, La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de Abdalláh al - Taryumān (fray Anselmo Turmeda), Roma, 1971.

ويجد القارىء القطلوني طبعة أيسر تداولاً، مع إضافات جديدة جد مفيدة، للمقدم والمترجم:

Anselm Turmeda, Autobiografia i atac als partidaris de la Creu, Barcelona, 1978.

من «تربيجان» و«أبولون» و«محمد» نفسه، لا تستند على الفكرة الأرسطية عن المرأة باعتبارها «كائناً أدنى» بالقياس إلى الرجل، فحسب، وإنما هي تبيح حتى ممارسة الشذوذ الجنسي في فردوس الإسلام. وبقولهم هذا فهم إنما ينسون، من جهة، إدانة القرآن الصريحة لطباع قوم «لوط»[٣]، ومن جهة ثانية، كون الموقف المسيحي من المرأة ليس واضحاً البتة. ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن التبرير الذي قدمه القديس أوغسطان لزواج البطاركة القدماء من نساء عديدات يلتقي في جوهره مع هذا الذي قدّمه محمد. كتب القديس في «الزيجة الصالحة»، أنه «إذا كان عبد واحد لا يمكن أن يكون له أكثر من سيّد، فإن سيداً واحداً يمكن أن يكون له أكثر من عبد. وإذا لم يكن أي كتاب قد حدَّثنا عن قديسة خدمت في الوقت نفسه أزواجاً أحياء عديدين، فنحن نقرأ بالمقابل عن نساء كثيرات خَدمن في الوقت ذاته الرجل نفسه، حينما كان المجتمع وروح العصر يتقبلان ذلك. فالأمر لا يتعارض وعقلية الزواج أبداً. ويمكن لرجل واحد أن يُخصب أكثر من امرأة، ولكن لا يمكن لامرأة أن تَخصب على يد أكثر من رجل»[٤].

إلا أن ثمة في طبيعة السجال شيئاً آخر. فبتأكيدهم على الجوانب الإيجابية لدى المسيح، والسلبية لدى محمد، إنما كان السجاليون المسيحيون يستهدفون الإقلال من شأن «الآخر» «المضلِّل»، بتأكيدهم باستمتاع بائن، على «نقاط الضعف الإنسانية التي فيه». كتب هشام جعيط: «يمثل سلوك محمد، كما تصفه هجومات هؤلاء، النقيض التام لسلوك القديس القادر على كبح نزواته. ففي جوهره وفي تصوره الخاص للجنة والحياة الأخرى، يمنح الإسلام الجسد والمادة مكانة هامة. ولم يقم شرعه ومؤسساته في نظرهم إلا بتنمية هذه «الآفة» التي تلغمه في أساسه. وإذا كان هذا التصور للجنة يجعل من الإسلام ديناً مفتقراً إلى كل طبيعة روحانية وأسيراً للمتَع الما ـ بعدية، وتنبعث منه رائحة وثنية قوية، فإن حياة محمد تكشف بدورها عن عدم صلاحيته وقصوره. إن في إمكاننا التساؤل إذا لم يكن هاجس الجنس الذي كان «يشغل» عالم هؤلاء المثقفين الصغار المحرومين هو الذي يقف وراء هذا الذعر المفتون أمام الإسلام، الذي يصورونه باعتباره دين الجنس والإباحة الهمجية والمتطرفة للغرائز»[٥].

---

(٣) تجد في القرآن إشارات إلى قوم «لوط» وخطيئتهم، وإلى مَحْق «سادوم» في المواقع التالية: «سورة الأعراف» (الآيات: ٨١ ـ ٨٥)، «سورة هود» (الآيات: ٧٨ ـ ٨٤)، «سورة الشعراء (الآيات: ١٦٠ ـ ١٧٣) و«سورة العنكبوت» (الآيات: ٢٧ ـ ٣٤).

(٤) راجع آلان غروريشار: «بنية السراي»:

Alain Grosrichard, Structure du sérail, Paris, 1979.

(٥) راجع هشام جعيط: «أوروبا والإسلام»:

Hichem Djait, L'Europe et l'Islam, Paris, 1978.

لقد اجتازت الأساطير والحكايات السلبية المنسوجة حول محمد والإسلام عصوراً عديدة وجاءت إلينا «بكامل قوتها وعافيتها»، من القرون الوسطى إلى عصر الأنوار مروراً بالنهضة. ولكن بقدر ما كان السجال الديني يفقد من حدته، كان هياج المسلمين الجنسي، كما يتصوره المسيحيون، يتلقى تفسيرات أخرى، جسمانية وطبيعية. وبقدر ما يتزايد الاهتمام بالدراسات الجغرافية، صار يكثر التلميح إلى المناخ الإفريقي أو الفارسي أو العربي، وإلى كونه هو المسؤول عن هذا الكسل العملي وهذا السعار الجنسي غير القابل للإشباع. يدعي المؤرخون والرحّال الغربيون أن القرآن يضع المتع الجنسية فوق كل قيمة روحية، ذاهباً في ذلك إلى حد تحويل الجنة إلى ماخور مُنفِّر. هذا يعني أن محمداً لم يقم في نظرهم إلا بمغازلة الأهواء الفاسدة لأبناء أمته، واعداً إياهم بإدامتها وزيادتها في الآخرة. وأصبحت السرعة التي بها حقق الإسلام انتشاره غير قابلة للتفسير إلا بكونه ديناً «مفصلاً على قياس» هذه الشعوب الشرقية التي يرشحها مناخها الحارّ والجاف، منذ البداية، إلى العطالة والغلمة.

إن «شاردان» Chardin يلخص في الواقع جميع هذه الاعتقادات حينما يكتب: «كلما نظرت إلى طبائع الشرقيين وفكرت في أصلها، وجدته كامناً في نوعية مناخهم الجغرافي. ولقد اكتشفت في رحلاتي إلى الشرق أنه مثلما تتبع الطبائع مزاج الجسد في نظر «غاليان» Galian فإن مزاج الجسد يتبع بدوره نوعية المناخ. هكذا، بحيث لا تنبع الطبائع والعادات من مجرد نزوة وإنما من ضرورات طبيعية لا يمكن إدراكها إلا بعد بحث طويل، معمّق». لقد أصبح التفسير المناخي، الذي أيّده أيضاً كل من «مونتسكيو» و «بولانجيه» هو «الإلّه الخفي» الذي يوجه نقائص الشرقيين. نجده لدى مؤلفي «الموسوعة»، ومن بعدهم لدى فلاسفة القرن التاسع عشر، بما فيهم «هيغل». أصبحت لا مبالاة المسلم وشهوته، وقد صُعِّدَتا إلى مستوى الخصائص الجوهرية، إعلانات مبدئية يقدمها جميع أولئك المتعهدين، في إطار الدراسات الإسلامية أو خارجها، بتزويد الجمهور الغربي المتعطش إلى الغرائبية، تزويده بفكرة واضحة عن «الطبيعة الحق لشعوب الضفة الأخرى من «المتوسط»».

كذلك، فقد شكل التعصب المقترن بالشبقية، كما في عنوان «أورورا برترانا» الآنف الذكر، لازمة ثابتة في «أدب» سجالي كامل تناول العرب والمسلمين طيلة اثني عشر قرناً. ويقدم «نورمان دانيال» Norman Daniel في كتابه: «الإسلام والغرب، صناعة صورة» Islam and the West, the Making of an Image، تحليلاً ممتازاً للتصور القروسطي لـ «المحمدية» باعتبارها ديانة فظة غير متسامحة، وعدوانية. وكما يكشف عنه هذا الكتاب، فإن الصور النمطية و «الكليشهات» المرددة عن الإسلام في شمالي «البيرينيس» لا تختلف عما نقابله في «الرومنثيرو» ولدى المؤرخين الإسبان. إن فظاظة «الساراثين» أو المقاتل

المسلم دائماً ما تُوصف بأكثر التعبيرات إدهاشاً وإيلاماً. ففي «رسالة ضد ملة محمد» «Libro contra la seta de Mahomath» (١٣٩٨)، يصادق بيدرو باسكوال Pedro Pascual على الأسطورة المشاعة عن المسلمين باعتبارهم من أكلة لحوم البشر: «كان المسلمون، لدى مرورهم، بإسبانيا، يشوون أجسام البعض من ضحاياهم ويطبخون البعض الآخر، ويتناولونها حينما يجوعون». هكذا بقيت الصورة الدموية العنيفة للآخر الكافر تنتقل من قصيدة إلى أخرى من كتاب حوليات إلى آخر، مدفوعة بقوة وحيدة هي: تعصبّها. ولقد ظل طيف الدين الإسلامي «المسعور» يثير تارةً الخوف وطوراً الهجومات الأكثر عدوانية، ويسكن الأدب الأوروبي كالهواجس ويسلط عليه جاذبيته الكبيرة طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. حتى كاتب برهافة فولتير منح إحدى مآسيه عنوان: «محمد والتعصب». «Mahomet et le fanatisme»[٦].

ومع التوسع الإمبريالي في القرن التاسع عشر تحولت الأفكار الشائعة عن انعدام التسامح لدى المسلمين إلى حقيقة مؤكدة وإعلان مبدئي. وصارت الاضطرابات وظواهر التخلف التي يعيشها العالم العربي تعزى «إلى النتائج المباشرة كثيراً أو قليلاً للقرآن وللأخلاقية التي يتضمنها». وعلى رغم النفاذ الذي أعرب عنه هيغل، كما يشير إليه هشام جعيط، في فهم الإسلام في دروسه عن «فلسفة التاريخ» فإنه لم ينج من الوقوع هو الآخر في فخ «كليشة» التعصب الإسلامي، «تعصب لا يبقي على شيء في طريقه ولا يذر». إلا أن ما يثير الاستغراب هو أن مؤرخنا التونسي لا يشير إلى هذه الفقرات من «العقل عبر التاريخ»، التي يتطرق فيها هيغل، متشبعاً كما يبدو بقراءاته الاستشراقية، إلى الموضوع اللا مفر منه، موضوع «الاستبداد الشرقي»، مرجعاً إياه، شأن مونتسكيو قبله، إلى عوامل جغرافية وجيولوجية. كتب هيغل «إن الدولة من النمط الشرقي لا تعيش إلا بالتوسع. لا يثبت فيها من شيء، وكل ما يكتسب فيها صلابة وقوة يصير إلى التحجر والجمود بسرعة. إنها، أساساً، دمار وعنف، أما السكينة الداخلية فهي [في نظرها] حياة مفرطة الخصوصية وسقوط في الضعف». هكذا تكون البادية العربية، «بلاد الصحراء هذه» هي «امبراطورية الحرية التي لا يكبحها كابح، والتي تقود بطبيعة الحال إلى ولادة التعصب الأكثر انفلاتاً وهياجاً». كما سنقع على أصداء نظريات مؤلفي «الموسوعة» هذه نفسها بعد عقود قليلة في كتابات ماركس وإنجلز.

---

(٦) ينبغي مع هذا الإقرار بأن فولتير، في نقده للأديان، يخفّف حكمه ويتوقف عند بعض الفروقات، فيكتب: «مع أن المشرِّع الإسلامي، هذا المتسلط الرهيب، قد أقام حكمه بقوة السلاح، فإن مذهبه قد تحول فيما بعد إلى دين طيبة وتسامح. أما المسيحية التي تدعونا إلى التواضع والسلم والعفو عن الإهانة، فقد تحولت إلى واحد من أكثر الأديان بربرية وعدم تسامح».

أما «موسوعة لاروس الكبرى» للقرن التاسع عشر، التي تلخص ثلاثة قرون من التفكير حول هذا الموضوع، والتي يرى مؤلفوها أنه لم يكن مناص من أن يلد الاستبداد في قارة آسيا، هذه الأرض المختارة للتعصب واللامبالاة الإسلاميين، فتحدد الوضعية الثقافية لشعوب الشرق كما يأتي: «مما لا شك فيه أن النتائج الحتمية لاستبداد طويل الأمد هي الجهل والبؤس والغباء والإحجام. إننا لا نجد الشرقي إلا مرتقياً إلى العرش أو نازلاً منه. وبما أنه ما من ثقافة ممكنة هنا، لا لدى الحكام ولا لدى المحكومين، فإنك ترى سلاطين حمقى ووزراء جهلة ورعية غبية، وهم يغطون في الخمول ذاته، سواء بسواء، إلى أن تقوم فلول رحالة هي أقوى من الفلول المقيمة، بغزو الإمبراطورية المتداعية الأسس بالأصل، وتبيد المستبدين القدامى لتنصب في مكانهم مستبدين جدداً. إن تشابه الثورات التي تحدث في هذا النوع من الإمبراطوريات مع الكوارث الطبيعية غير الواعية، التي تقلب الأرض وتبعثر الكثبان وتردم الأودية وتكدس أنقاضاً فوق أنقاض، هو إلى هذا الحد، بحيث يبدو القانون الحتمي نفسه وهو يحكم العالَمين، الطبيعي والبشري».

هذا المقطع، الذي أوردناه على طوله، كاشف على صُعُدٍ عدة. فإحدى المميزات الأساسية للرؤية الغربية للعالم الإسلامي إنما تتمثل في تقديمها إياه على الدوام بتعبيرات كارثيّة، كما لو كان ثمرة حادث طبيعي مباغت (فيضان أو سيل أو هزة أرضية، إلخ. . .). إن الشعوب الإسلامية لا تتمتع في هذه النصوص أبداً بشخصية محددة ومزايا أصيلة، وإنما هي قبائل أو فلول هدامة الطبع، بدائية. هكذا يشبه مؤرخو العصر الإسباني الوسيط وصول المسلمين و «أحفاد هاجر» بفيضان جارف وكارثة للطبيعة. لقد حذر جان كوبان Jean Coppin من الخطر التركي ومن «سيل هؤلاء المحمّديين (. . .) الذي يتهيأ لاجتياح أوروبا وإغراقها بكاملها». وكتب مونتسكيو أن «السيول المحمدية جلبت معها الاستبداد»، ونرى بعد ذلك بقرنين مؤرخنا مينينديث بيدال متحدثاً، هو الآخر، عن «الفيضان الثاراسينيّ» في حين يشبّه سانچيث ـ البورنوث Sánchez - Albornoz غزوات «المرابطين» و «الموحِّدين» بـ «سحائب من الجراد الإفريقي». إلا أن قصب السبق في هذا المضمار يذهب بلا شك إلى غارثيا مورنته، الذي كتب في «فكرة الإسبانية» أنه: «حينما هب العالم العربي في واحدة من أهوج العواصف التي عرفها التاريخ، وأغرقَ البلاد الإسبانية، مهدداً بالانجراف مثل شلال على كامل أوروبا، كانت حفنة من الإسبان هي وحدها التي وقفت بوجه المدّ الإسلامي، وأبدت مقاومة معجزة بحقّ» (التشديد على بعض المفردات من غويتسولو).

إن العامل الأساسي والحتميّ الذي يوجه صعود الإمبراطوريات الشرقية وانحدارها في هذه النماذج والكثير من سواها الذي نقع عليه في الدراسات وكتب الرحلات الغربية في

القرون الثلاثة الأخيرة، هو نفسه الذي يسود الرؤية الكاريكاتورية التي يكوّنها الأمريكان والأوروبيون عن الحركات السياسية والثورية المعاصرة لشعوب الشرق الأوسط وأقطار المغرب، والذي نقابله حتى في كتب التاريخ الموجهة لإعداد جامعيي الغرب وحَمَلة شهاداته العليا. إن صورة العربي أو التركي أو المنغولي الدموي الطبع، والمخرِّب والشديد الفظاظة والمدفوع برغبة لا تقاوم إلى الغزو الساحق، إنما تتكرر على نحو متسلط في الكتب والمناهج المدرسية الغربية التي قام الباحثان برايسفرك Preiswerk وپيروّ Perrot بغربلتها أخيراً[٧]. فالمؤرخون الذين يدرسهم هذان الباحثان يجترحون صورهم النمطية بانتقاء بعض الملامح وإهمال كل ما يتعارض والطابع السلبي في جوهره، الذي ينسبونه للآخر. وبعد أن يقوما بعرض وتحليل نماذج كثيرة من هذا التشويه الذي تدفعه دوافع تمركزية ـ عرقية واضحة، يختتم المؤلفان: «إن التعصب الإسلامي مستَخدم كلازمة ثابتة لوصف كل ما يشبه العربي من قريب أو بعيد. ولكثرة ما تصطدم بهذه «الكليشهة» فإنه يتشكل لديك الانطباع بوجود مفردة واحدة هي: عَرَبيّمتعصّب»!.

يكفي في الواقع أن نتصفح واحداً من كتب التاريخ حتى نلاحظ الاستخدام الدائم لقاموس مزدوج: فهناك الصفات الإيجابية والتقريظية كلما تعلق الأمر بالغرب، والمفردات السلبية والحاطّة كلما تعلق بالشرق. يتحدثون، من جهة، عن «التوسع» [الضروري] و «رسالة الإحسان» و «نشر الحضارة» ومن جهة ثانية، عن «الغزو» و «الشلال [البشري] الجارف»، و «هجمة الفلول الهمجية، المباغتة». والمنهاج التربوي نفسه، الذي يسهب في وصف فظاظة السلاطين العثمانيين، يسدل ستاراً من الصمت والتكتّم على محارق عهود التفتيش والرعب الأبيض أو الأحمر لثوراتنا الغربية. وعبثاً نبحث عن عبارة «التعصب المسيحي». فحين يزور البابا حنا بولص الثاني المكسيك أو البرازيل أو بولندة ويجتذب إليه جماهير متحمسة وصاخبة ضخمة، فإن صحافتنا تصور الحديث باعتباره «إعلاناً لاهباً عن الإيمان». أما حين يتشكل مشهد مماثل حول إمام أو زعيم ديني في البلاد العربية والإسلامية، فإنه سرعان ما يثير تعبيرات من قبيل «هستيريا الجمهور المتعصب»، إلخ...

وإذا ما نحن ذهبنا أبعد في التحليل، فسنجد أن الملمَحين السلبيين الأساسيين الممنوحين للشعوب الإسلامية (التعصب والشبقية) ما هما سوى الجانب المرئي من المأساة، ولا يشكلان سوى عَرَضَين لحقيقة أكثر ظلاماً ويأساً، تلكم هي حقيقة «نقصها

---

(٧) راجع «التمركز العرقي والتاريخ»: Ethnocentrisme et histoire, Paris, 1975.

الوراثي» و «كيانها الأدنى» بالقياس إلى الإنسان الغربي. إن نظريات أرسطو حول العبودية الفطرية لدى الآسيويين، التي يطورها أفلاطون في الجزء الثالث من «الجمهورية»، هي حجر الزاوية في خطاب طويل ومتعدد الفصول عن انعدام التكافؤ بين البشر، ننظر إليه وهو يعاود الظهور والازدهار في الفلسفة القومية وفكر عصرَي النهضة والأنوار والنصوص الفلسفية المعاصرة للثورة الصناعية وإمبريالية العصر الحديث. كتب هيغل: «إن المبدأ الذي يقوم عليه العالم الشرقي يتمثل في كون الأفراد لم يحققوا بعد حريتهم الذاتية. إنهم قائمون كحوادث عرضية لجوهر ليس بالجوهر المجرد كما لدى سبينوزا، وإنما هو ملموس في الوعي الطبيعي للأفراد تحت ملامح قائد أعلى هو السيد الأوحد لكل شيء». إن الفارق الأونطولوجي بين الكيان الذي يتمتع بجوهر، وبين حادث عرضي لا يستطيع أن يقوم بذاته ولا أن يمنح نفسه للتفكير إلا عبر جوهر أساسي يعبّر هو مجرد تعبير عنه، والذي يحلله مؤلف «العقل عبر التاريخ»، يبين، بغرابة، عن نقاط التقاء كثيرة مع التحديد الكلاسيكي الذي منحته الكنيسة المسيحية للمرأة. فالطبيعة الناقصة أو الثانوية التي تتمتع بها المرأة بالقياس إلى الكيان الأصلي (وألم يمنح «العهد القديم» صيغة مشخصة لهذا الخضوع الميتافيزيكي حين جعل حواء تخرج من ضلع آدم؟)، إنما تلتقي في جميع جوانبها مع النقص الذي لا شفاء منه، الذي يعاني منه الشرقي المفتقر وجوده العرضي هو الآخر إلى الماهية. وهكذا، ففي أسفل السلّم الذاهب نزولاً من الكيان المُزوَّد بالوعي إلى الكيان الناشىء والخامل، لا يتمتع الإفريقي في نظر هيغل بأكثر من وجود عَرَضيّ. لهذا كتب: «لا يمكن أن ينشأ هناك (في إفريقيا) تاريخ بالمعنى الصريح للكلمة. ما يحدث هناك إنما هو سلسلة من المصادفات والوقائع المفاجئة المدهشة». وقد رأينا في موسوعة «لاروس» الآنفة الذكر أنه ليس ثمة سوى «ثورات طبيعية»، وإن القانون نفسه يحكم العالمين الطبيعي والبشري: فلا يمكن للطبيعة المعنوية أو الأخلاقية أن تمارس أي سلطان على القانون الطبيعي الاعتباطي الذي يتحكم بهما.

إن التقارب الواضح بين الحجج التي يتقدم بها كل من دعاة العنصرية واحتقار المرأة ليستحق أن نتوقف عنده. فعدم التكافؤ الطبيعي بين الأعراق المختلفة، الذي بقي يؤكد عليه كتاب وفلاسفة كثيرون حتى منتصف القرن التاسع عشر، يرافقه التأكيد على عدم التكافؤ الطبيعي بين الجنسين. يقول هيغل: «إن النقص الوراثي الذي يميز الأفارقة يعرضهم إلى النتائج المشؤومة للتعصب». إن المشاعر الأخلاقية لديهم هي في منتهى الضعف إن لم تكن منعدمة تماماً. لذا يدفعهم كل مؤثر خارجي إلى السقوط في البربرية والإجرام. ونجد أفكاراً مشابهة لهذه في كتاب يعتبر إحدى المؤلفات الكلاسيكية في الاحتقار الكوني للمرأة، كتاب «الضعف العقلي والفسلجي للمرأة» لمؤلفه الدكتور

«موبيوس»[٨] Moebius. في هذا الكتاب الذي لقي انتشاراً واسعاً طوال نهايات القرن الماضي، يؤكد عالم الأمراض العصبية الألماني على كون النساء تابعات ومتدنّيات وعاجزات عن التقدم. وهو يدعم حججه في كل لحظة بمقارنتهن مع الشعوب المتخلفة. إن حتمية بيولوجية تحكم على كل من الشعوب المتخلفة والنساء بالثبات والجمود والخضوع. ويرى موبيوس أنه لن تظهر بين النساء رسامات أو عالمات أو كاتبات، إلخ... إن القدرة الوحيدة التي يعترف لهن بها هي قابلية الإنجاب. وذلك لأن كونهن مجرد إضافات أو زوائد ملحقة بالرجل يمنعهن، خلافاً للأخير، من تحقيق امتلاء ذاتي وفردي. وفي نظر هيغل، كما في نظر سابقه الفرنسي «مونتاني»، فإن الإفريقي «قد توقف عند طور الإدراك الحسي للأشياء، ومن هنا عجزه المطلق عن التطور (...) إن شرطه لا يتقبل أي نمو وأية تربية (...) إنك لا يمكن أن تجد في طبيعته ما يلتقي مع الإنسانيّ بحق».

يُمَفْصِل هذا التفسير العنصري على نحو يكثر أو يقل صراحةً كتابات الكثير من المستشرقين عن خمول الشعوب المسلمة وتعصبها وتخلفها. وتتمتع «الكليشهات» التي لا مفر من الوقوع عليها في هذه النصوص، والتي تصور العربي كإنسان محتال وكاذب وحاقد وصالح للاستعباد، بقاسم مشترك يتمثل في الاعتقاد الراسخ بلا عقلانية هذا الإنسان وخضوعه الطبيعي إلى قائد أعلى، وعَرَضيّته الميتافيزيكية وعدم اكتماله البيولوجي. هناك «طبيعة إسلامية خاصة» مثلما هناك «طبيعة أنثوية خاصة». وتكفي نظرة سريعة إلى أدب الرحلات إلى الشرق الأوسط والمغرب الأقصى حتى نلاحظ أن الشرقيين، شأنهم شأن المرأة، لم يبلغوا بعدُ ذلك الكمال الإنساني الذي يميّز الفرد المسؤول والمتمتع بمُثُل وأخلاق. وإن المعاينَة المباشرة التي يوردها شاهد مزعوم، والتي تصلح في أفضل الأحوال على مجموعة اجتماعية محددة أو فضاء جغرافي محدد، إنما يتم استعادتها وتبنيها عشرات المرات من قبل رحّالة لاحقين، وتطبق على مجموعات أخرى شديدة الاختلاف عن المجموعة الأصلية، حتى تتحول إلى ملمح شامل وتكتسب قيمة نهائية. وشيئاً فشيئاً تتحول أفكار «الخبراء» المسبقة، والخيالية أحياناً، إلى معتقدات ثابتة تختزل الشرقي، «موريّاً» كان أو تركياً، إلى «إنسان قاصر». وشأن المرأة، في خطاب أعداء المرأة، فهذا الكائن متقلب، سريع الإثارة والغضب، متناقض، عديم الدقة، شكِس، ويفتقر إلى المنطق. وكانت هذه الفكرة عن «الطبيعة الخاصة» التي استثمرها المفكرون الاستعماريون إلى أبعد الحدود، ترهص بالفكرة الضمنية القائلة بأن على الأوروبي أن يضطلع بمهمة توجيه الشعوب القاصرة العاجزة، كما يضطلع رب الأسرة برعاية وحماية زوجته وأطفاله. وهكذا،

---

(٨) تُرجم كتاب الدكتور موبيوس إلى الفرنسية مؤخراً، وصدر عن منشورات «سولان» Solin.

فبحجة نشر «الإيمان المسيحي الحق»، وإيقاظ الحضارات الأخرى من «سباتها» بفضل إشعاعات التقدم [الأوروبي]، ستبرر هذه الرؤية المتمركزة عرقياً، باسم التاريخ والأخلاق، الغزو العسكري لكامل المعمورة الذي قامت به القوى الأوروبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

لكنْ دَعونا نرجع ثانية إلى المطابقة القائمة بين الخطابين العنصري وعدو المرأة. فالاثنان حتى يدعما أطروحتهما حول «الكيان الأدنى» لدى كل من المرأة وهذه «الشعوب التي ليست قائمة، كما عبر هيغل، إلا كأعراض لجوهر تعبر هي مجرد تعبير عنه»، يحيلان «موضوعهما» إلى «سلوك خاص» (كما في حالة الحيوانات الخاضعة للمراقبة المختبرية)، سلوك تخطيطي يتألف من خصائص معدودة يزعمان أنها خصائص المرأة والشرقيّ. من هنا، فإن أدوارد سعيد الذي لا تفوته ملاحظة هذه المطابقة بين الخطابين، يفضح سلوك المستشرقين العامد إلى «شَرْقَنَة» المسلمين باستمرار وعلى نحو منهجي[٩]. وإذا ما نحن قرّبنا هذا الموقف من التلاعب المصلحي بالمرأة في الخطاب الباترياركي أو الأبويّ فسيكون في مقدورنا القول إن العربيّ «المُشَرْقَن» الذي نقابله في الصحافة والسينما والآداب الغربية، لا يمثل أكثر من صورة كاريكاتورية للعربي الفعلي، كما لا تمثل المرأة «المُؤَنّثة» أكثر من اللزوم في الرأي العام سوى صورة كاريكاتورية للمرأة الحقيقية. سبق أن عرضت الكاتبة ماريا ده ثاياس María de Zayas على نحو رائع، قبل أكثر من ثلاثة قرون[١٠]، صناعة هذه «الكليشهات» التي تُصَمَّم على «مقاس» الرغبات العامة والأعراف السائدة. تشكو بطلة إحدى قصصها من كون الرجال، لمّا رأوا المرأة قادرة على القيام بجميع الأشياء أسوة بالرجل، راحوا وأنّثونا أكثر مما أنثتنا الطبيعة»، وتضيف: «إنّ الخوف هو الذي جعلهم يحرمون المرأة من مهنة السلاح والآداب ويبتكرون لها مهامَّ منزلية وخضوعية».

إن المسلم المشرقن في التراث الأدبي الأوروبي هو ضحية تشويه مماثل. إنه هذا الإنسان المفتقر إلى المنطق، غير العقلاني، عديم الدقة والمبادرة والخاضع بطبعه إلى الأوامر وإلى نزواته التي تتحكم به. وحين يُتْرَكُ إلى نفسه، فهو يظل يعيش بخمول، في حالة من الكسل والبؤس تقطعها بين الفينة والفينة نوبات من الغضب واندفاعات حيوانية. فهل ثمة ما هو أكثر شرعية، والحالة هذه، من أن يمارس الغربي وصايته «الشديدة الإحسان»

---

(٩) ادوارد سعيد، المرجع السابق.

(١٠) راجع دراستنا: «العالم الإيروسي لماريّا ده ثاياس»:

Cf. Mi ensayo «El mundo erótico de María de Zayas», en Disidencias, Barcelona, 1978.

على كل من المرأة والشعوب المتخلفة الضعيفة؟ إن العنصرية واحتقار المرأة، لأنهما يقيمان عدّتهما البلاغية على أساس المقدمات ذاتها، بيولوجية كانت أو ثقافية أو ميتافيزيكية، لا يمكن لهما إلّا أن يكونا متعاضدَين متكافلين.

بعد هيغل بقرن ونصف القرن، وبعد «مابيوس» بمائة سنة، ما تزال النهضة البطيئة التي حققتها وتحققها الشعوب المسلمة في ميادين السياسة والثقافة والاقتصاد، تدفع البعض إلى استخدام «الكليشهات» المستهلَكة نفسها، أو إلى القيام، بحذق ودهاء أكبر، بترديد جوقة من التحذيرات المشوبة بالحنين. فإذا كانت الصحافة الغربية ما تزال ترجع إلى الصورة الحتمية، صورة «المدّ الإسلامي الأسود»، فإن المستشرقين الجدد يؤكدون على ضرورة حماية «خصوصية الإسلام وأصالته» من مخاطر الانعداء بالحداثة. هكذا تصطدم النزعة الكونية الهيغلية، الحاملة للتقنية والتقدم، بدعوة إلى خصوصية أكثر أصالة، إلا أنها متخلفة وهامشية. ولا شك في أن هذه الدعوة إنما تمثل الوجه الآخر المثالي للإحسانيّة الأوروبية: ذلك أن الغرب، كما كتب هشام جعيط، حتى إذا كان يدّعي الكونية، «لا يكفّ في الحقيقية عن كونه مؤمناً بخصوصيته، متعالياً، عنفيّاً في الغالب، ونافياً لوجود «الآخر»». إن تقديم الاختلافات بين الثقافات المتباينة باعتبارها غير قابلة للاختزال إنما يعني تحويل «الآخر»، «الموريّ» أو العربيّ أو المسلم بعامة، إلى مجرد «موضوع» في خطاب عقلانيّ إيضاحي. حتى كون الكونية فعلية (وليغفر لنا القارىء تحصيل الحاصل هذا) فهي يجب أن تشكل موروثاً للبشرية جمعاء. وباستئثارها بها لنفسها، ولمصلحتها الخاصة، فإن الثقافة الغربية، التي يدينها لحسن الحظ كتاب من أمثال العروي وادوارد سعيد وأنور عبد الملك وعبد الكبير الخطيبي، إنما تتنكر بطبيعة الحال لمسلماتها نفسها بالذات.

٥ ـ «الرحلة إلى تركيا»

إلى خوسه آنخل بالانته

نحن في العام ١٥٥٧. كان العاهل الإسباني الجديد قد أقام «حزاماً صحيّاً» يمنع انتشار جراثيم «اللوثرية» في ممالكه الإسبانية، وقد مكّنه بالفعل من أن يعمل منهجياً، وبمساعدة محاكم التفتيش وجواسيسها، على الكشف عمن يُشتبه بانعدائهم بهذه الجراثيم، وسوقهم إلى المملكة، بل وربما حرقهم أيضاً. في هذا الظرف بالذات يوجه له مؤلف مجهول كتاباً يرافقه هذا الإهداء: «إلى صاحب القوة والجاه، المسيحي والكاثوليكي الكامل، السيد فيليبه، ملك إسبانيا وإنجلترا ونابولي». وقد ضمن هذا الكتاب مجمل ذكرياته عن العامين اللذين قضاهما أسيراً في «القسطنطينية»، وذلك، كما عبر هو نفسه، لا باعتباره عالماً، وإنما كمجرد ناقل أمين لما أبصرته عيناه. وكان هدفه من هذا كله: «إعلام جلالة الملك بسلطان عدوه الكبير وبحياته وعاداته وأصله». وإذا كانت الحمية الدفاعية التي نقابلها في كل من المقدمة والإهداء، أي هذا التأكيد الشديد على نيته في مؤازرة الملك «في إصراره على الدفاع عن الإيمان المسيحي الحق»، نقول إذا كانت تتعارض وإخفاء المؤلف اسمه (وكان هذا إجراء معتاداً مبعثه الخوف من رياح عدم التسامح التي كانت في تلك الحقبة تعصف في البلاد بشدة)، فإن قراءة سريعة للمحاورات الموضوعة على ألسن أبطال مذكرات الرحلة هذه إنما هي كافية لتبرير جميع الشكوك حول طبيعة النص الفعلية. وحتى الأسماء التي اختارها المؤلف لـ «أبطاله» إنما هي شديدة الدلالة: «بيدرو ده أورده مالاس» Urdemalas و «ماتّالاس كايا ندو» Mátalascallando و «خوان ده بوتو آديوس»(*)

(*) الأسماء التي منحها المؤلف لأبطاله شديدة الدلالة في سياق الحكاية، مما أوجب ترجمتها إلى العربية فـ: «Urdemalas»، يعني: ناسج المكائد، أو الأحابيل، و: Mátalascallando، يعني: «اقتلهم صامتاً»، أمّا: Juan de Voto a Dios فيعني: «خوان والعياذ بالله». (المترجم).

Juan de Voto a dios. إن المهزلة التي يقيمها الكاتب حول الاتجار برفات القديسين، وعداءه الصارخ للكهنوت، وتهكمه الواضح من «البابا»، وهجاءه المقذع للشعب وسذاجته وتطيّره، وإدانته الفساد وانعدام الأخلاق السائدين في روما، هذه كلها دلالات على مروق ديني ما كان يمكن أن يجد من يعبّر عنه في تلك الفترة، بعد أن قُمعَ التيار «الإيراسمي»(*)، بدون أن يبعث بصاحبه إلى محاكم التفتيش على الفور. كان ثمة الكثير مما يدفع إلى الحيطة: من المحكمة الغاية في الفظاظة التي أقيمت للكاردينال «كارانثا» Carranza، إلى الحبال المضيّقة حول أعناق جميع المشتبه بتشيعهم للبروتستانتية في إشبيلية (كان الدكتور كونستانتنو يردّد بتهكم: «يريد هؤلاء السادة إحراقي، ولكنهم يجدونني، بَعْدُ، شديد الطراوة»)، ونشاط المحاكم غير المنقطع والاستخدام المُشرَّع للتعذيب والمحارق المتزايدة، إلخ . . . ، هذا كله جعل كتاباً كـ «الرحلة إلى تركيا»، (وهو النص الذي يشغلنا الآن) يكون محكوماً عليه بألا يُنشر، شأنه في ذلك شأن كتاب آخر أساسي في أدب القرن السادس عشر الإسباني، عنيت: «الحسناء الأندلسية» «La lozana andaluz».
لقد صدر كتاب «الرحلة». في «البندقية»، في ١٥٢٨ بدون ذكر اسم المؤلف، فلم يبلغ غير حفنة من القراء الإسبان، وبقي تأثيره على الحياة الثقافية الإسبانية منعدما، للأسف. وحين قام «سيرانو إي سانث» Serrano y Sanz بتحقيقه ونشره في ١٩٠٥، كان مجهولاً لدى الجمهور كله تقريباً. ومنذ ذلك التاريخ، كُرّست أبحاث وأطروحات جامعية عديدة لاستكناه لغز المؤلف، إلا أن أحداً لم يأت ببرهان قاطع حتى الآن. ثم إن طبعة العمل التي أصدرها «سولالينده» Solalinde في «السلسلة الكونية» عن منشورات «كالبه» جاءت حافلة بالأخطاء، وهكذا فقد بقينا بأمسّ الحاجة إلى طبعة قابلة للتداول، معدَّة بعناية، وتمكّن القارىء المعاصر من أن يكتشف الأفكار السياسية والدينية لمؤلف إسباني نقديّ النزعة، غير متطابق، من تلك الفترة التي «لم تكن الشمس لتغرب فيها عن مستعمراتنا». كما تمكّـنه من معرفة رؤية المؤلف الشخصية لهذا النمط الأدبي بامتياز، هذا الاستيهام الذي استحوذ على أوروبا بكاملها بسبب القرب الفاتن والمهدد في آن، قرب «التركيّ الجبّار». من هنا، فلا يمكننا إلا أن نغتبط بالطبعة الجديدة والرائعة للعمل، التي

(*) الايراسمية، نسبة إلى «ددييه ايراسم» Dédier Erasme، الراهب والمفكر الإنساني الهولندي (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦). عرف بكثرة مؤلفاته وأسفاره (في إنكلترا اتصل بتوماس مور، الذي أعدم متهماً بالهرطقة). كتب: «مديح الجنون» و «في العهد الجديد» وساهم فترة في تربية شارل كنت (شارل الخامس) قبل تتويجه. عندما اشتدت النزاعات الدينية بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين، وضع كتاباً في «التخيير»، ردّ عليه لوثر بكتاب أسماه: «التسيير». لوحق ايراسم في أواخر حياته، واتهم هو وأتباعه بالهرطقة. تمثّل مسعاه في المزج بين دروس الأقدمين وتعاليم الأناجيل. (المترجم).

قدمها، مؤخراً «غارثيا سالينيرو» García Salinero، والتي جاءت لتشبع هذه الحاجة. أن نغتبط، بخاصة، بالدقة التي بها حقق مشروعه، فصار في إمكاننا أخيراً، أن نقرأ العمل في طبعة أمينة، سيما وأن المدخل الموثق الذي يرافقها يزخر بعناصر جديدة وممتعة عن مؤلف عملٍ جرت بشأن مؤلّفه المحتمل أنهار من الحبر(١).

لا تنبع الحاجة إلى تبديد الغموض المحيط بشخصية المؤلف من فضول تفقهي محض. فمنذ أن نشر «سيرانو إي سانث» المخطوطة التي عثر عليها غاياردو gallardo ونسبها إلى «كريستوبال ده بيالون» Cristóbal de Villalón حاول شراح «الرحلة إلى تركيا» الحسم أيضاً في ما إذا كان الكتاب سيرة ذاتية حقيقية أو عملاً من صنع خيال الكاتب. كان البعض («سيرانو إي سانث» و «شيبي» Schevill و «غارثيا بيو سلادا» Carcía Villoslada، إلخ) يرون أن المؤلف إنما يسرد وقائع تجربته الشخصية كأسير، ويبرهنون على ذلك بإشاراته الكثيرة إلى لغة العثمانيين وإلى تاريخهم وحياتهم وطبائعهم ومواضعهم الأثيرة. وكان البعض الآخر (وبالأخص أستاذ الإسبانيات الفرنسي «باتايّون» Batallon) يرى أن محاورات «ناسج المكائد» ورفاقه ما هي إلا «رواية رحلة تمزج ببراعة بين معلومات كثيرة مستمدة من الكتب، وذكريات فعلية حافلة بالعبر». وتلقت تعللات الفريق الأول بـ «صدق» المؤلف حينما يؤكد على كونه هو الشخصية الأساسية والشاهد الفعلي على كل ما يرويه، وبمعرفته «العينية» بما يصفه من أماكن، . . . إلخ، نقول تلقت ضربة قاصمة حين أثبت «باتايون»، وبيديه الوثائق اللازمة، أنه حتى المقاطع التي تبدو للوهلة الأولى وهي ترجح كفتي الميزان في اتجاه الطبيعة السيرية ـ الذاتية للعمل كانت في الحقيقة منقولة، وحرفيا أحياناً، من أعمال سابقة («رسالة في الطبائع و لحياة التركية» للإيطالي «مينافينو» Menaveno و «معاينات بيلون» Belon و «الوصف الكوني» لمونستير Münster و «تفسير» باولو خوبيو Pulo Jovio و «تاريخ بيثنته روكا» Vicente Rocca الصادر في «بالنثيا» في ١٥٥٥، إلخ. . . .) ويرى الباحث الفرنسي الكبير أنه كان في إمكان مؤلف «الرحلة إلى تركيا» أن يصف حياة الأتراك وديانتهم وشخصيتهم القومية وإدارتهم وجيشهم ومؤسساتهم، وأن يقدم تفاصيل ونوادر جمة عن قصر السلطان، بدون أن يكون مجبراً على خوض تجربة الأسر هذه، ولا حتى أن يضع قدميه في البلاد. هكذا يستند باتايون إلى وثائق أدبية وغير أدبية، ويأذب مزاعم «بيالون» وأنصاره، وينسب العمل إلى الدكتور «أندريس لاغونا» Andrés Laguna، تلميذ «إيراسم» والمتحدر من متنصّرين (مسيحيين جدد)، والذي يكون بذلك قد حاول الاعتماد على مواد متنافرة ليشوّق القارىء بسرد ذكرياته المختلفة، عارضاً

---

(١) راجع «الرحلة إلى تركيا»، نشرة فرناندو غارثيا سالينيرو:

Viaje de Turquía, edición de Fernando Garcia Salinero, Cátedra, Madrid, 1980.

من خلالها أفكار إسباني مثقف ومستقل التفكير عن الأرثذوكسية الدينية التي فرضتها قوى الإصلاح المضاد، ونتائجها الوخيمة في نظره على الحياة الأخلاقية والاجتماعية. إلا أن نسبته الكتاب إلى هذا العلامة الإنساني النزوع، المعروف، والتي رفضها كل من «شيبي» و «دوبلر» و «لويس» و «خوان خيل»، وآخرين، تظل تمثل مجرد فرضية. إن باتايون، حين يحلل الطابع الكُتبيّ للجوانب الأساسية من حكاية «ناسج المكائد»، إنما يفصح عن قدرة على الإقناع كبيرة، ولكنه يظل أبعد ما يكون عن إقناعنا حين يجمع الافتراضات والمصادفات الممكنة، ولكن غير المؤكدة، لصالح مرشّحه الجديد.

إن الأطروحة الشديدة الأصالة والمحكمة البناء، التي يقدمها غراثيا سالينيرو في مدخله إلى الطبعة الجديدة، لتبدو أكثر احتمالاً وقابلية للتصديق. ينسب باحثنا العمل إلى «خوان ده ايوا بيريرا» Juan de Ulloa Pereyra الذي كان فارساً وقائداً لفرقة «يوحنا الأورشليمي»، والذي تفسر حياته العسكرية والجولات التي حملته على رأس الفرقة إلى الجزائر ومدن أخرى، نقول تفسر سعة علمه بالجغرافية والسفن والبحار. لقد أسره الأتراك، وتمكن من الفرار عبر جبل «آتوس» وبحر إيجة، حتى وصل إلى «مسينة»، وبفضل «يورنته» و «مينينديث بيدال»، بتنا نعرف أنه ما أن بلغ إسبانيا حتى اتصل بالمجموعة اللوفرية في مدينة «بيا دوليد» (بلد الوليد). ولما سقطت المجموعة بين أيدي محاكم التفتيش، قام فسلّم نفسه للقضاء. ولكن هذا لم يكفِ للعفو عنه، فاعتُقل وحوكم وطلب المغفرة في أثناء محرقة «بيادوليد» الشهيرة في العام ١٥٥٤. ويحتمل أن يكون قد وضع كتاب «الرحلة إلى تركيا» في الفترة بين رجوعه إلى البلاد واعتقاله، مع أن السؤال يظل قائماً عما مكّنه من إخفاء مخطوطته (أو مخطوطاته) وحفظها بعيداً عن أعين عسس محاكم التفتيش التي كانت ساهرة لا تنام. ولكن حتى إذا كانت البراهين الفقهية ـ اللغوية والأسلوبية التي يقدمها «سالينيرو» لصالح «إيوا» غير قاطعة ولا مبرمة، فإن فرضيته تظل أرجح من سابقاتها. إن مسيحياً جديداً (أي منحدراً من عائلة غير مسيحية بالأصل) كـ «لاغونا» الذي ينسب بعضهم العمل له، لم يكن من السهل عليه أن يمنح نفسه ترف التعبير عن أفكار لم تكن مشبعة بالآراء «الايراسمية»، فحسب، وإنما مشحونة بنزعة هرطقية ضمنية، في فترة كانت محاكم التفتيش تراقب فيها أدنى حركة، وتبعث إلى المحارق بالكثير من أبناء المسيحيين الجدد. وكما أشار إليه «سالينيرو» نفسه، فإن هجومات مؤلف «الرحلة. . .» على الكنيسة تذهب أبعد من سخرية «ايراسم» وأتباعه بكثير. ومهما كانت الإعلانات عن الإيمان التي نقابلها في الكتاب، فهي لا تحجب نزعته الهرطقية أبداً. إن التعبيرات المعهودة في الثناء على المذهب الرسمي السائد، التي كان كتّاب ذلك العصر يلجأون إليها على سبيل التقية، والتي نجدها اليوم أيضاً في نصوص الكتّاب الخاضعين إلى رقابة «أرثوذكسية» كالرقابة السياسية في بعض البلدان، نقول إن هذه

التعبيرات والصيغ التي تتمتع بأهمية في «الثلستين»، أو في «الرحلة إلى تركيا»، تماماً مثلما لا تتمتع بأية أهمية في كتابات الناقد الروسي الكبير «باختين» حول «رابليه». إن تمرد «ناسج المكائد» أو «انشقاقه» بلغة اليوم، إنما يتبدى من وراء المحاورات الحافلة بالدلالات، وعلينا أن نفهم من هذا المنظار نفسه تقريظه لتسامح المسلمين الأتراك، الذي تظل الغاية منه واضحة وإن تكن غير مباشرة. وما كان من صنيع الصدفة أن نعثر على الكثير من المعجبين بالإسلام والمتعاطفين مع مبادئه بين أعضاء الكنائس الجديدة أو الإصلاحية، أو أنصارها. لقد اعتقل «غيّوم بوستل»، مؤلف «عن جمهورية الأتراك» De la République des Turcs (١٥٦٠) على أيدي حكام التفتيش في بلاده، كما أن فيليب دو فرين ـ كاناي Philippe du Fresne - Canaye صاحب «رحلة إلى الشرق (١٥٧٣) لم يُخْفِ في أية لحظة قناعاته الهوغو نوتّية (البروتستانتية الفرنسية). وحين أشاع السجاليون المسيحيون أنه ليس هناك من فارق بين اللوثرية والبربرية والإسلام والكفر، كان بروتستانتيّون أيضاً، من مثل «بايل» Bayle و «رولان» Roland، هم من أكدوا على الجوانب الإيجابية والعقلانية في الإسلام، وطالبوا بالمقارنة بينها وبين ما يرافق «البابوية» من تزّمت وروح خرافة وتطيّر. وفي القرن الثامن عشر، كان «فولتير» عدو الكاثوليكية اللدود، هو من أبدى، كما أشار إليه «حديدي» مؤخراً، تعاطفاً متعاظماً مع التسامح العثماني وروح العفو الإسلامية، حتى إن خصومه نعتوه بـ «البطريرك على الطريقة العثمانية». وهكذا فربما كان صاحبنا «خوان ده ايوا بيريرا»، على الأقل حتى لحظة تراجعه أمام المحرقة، هو الرائد المجهول لكوكبة فذة من الكتّاب الأوروبيين الذين كانوا يرون أن لدى المسلمين الأتراك الكثير مما يمكن أن يعلّموه للأمم المسيحية، ولا سيما احترام المعتقدات الأخرى[٢].

ولكن إذا كنا ـ ونحن كذلك بالفعل ـ أمام نَسَب افتراضيّ محضّ للعمل، فإن غرائيا سالينير ويضعنا مع ذلك في النهج الصحيح، إذ يموقع «الرحلة إلى تركيا» في سياقها التاريخي والثقافي الحقّ. وإن مؤلف العمل، الذي يمثّل في نظر أنصار «بيالون» بطل الوقائع المسرودة، وفي نظر «باتايون» الذي ينسبه إلى «لاغونا»، كاتباً أخلاقياً متنكراً في شخصية مغامر، إنما يجمع في حالة ثبوت نَسَبه إلى «ايوا» مزايا الاثنين ومناقبهما. فإلى عرض الوقائع في محاورات متتالية، تراه يضيف المعرفة المتبحّرة، والذكريات. والحقّ، إن

---

(٢) خصص كاردياك فصلاً هاماً من كتابه «الموريسكيون والمسيحيون: مجابهة سجالية»، لدراسة التقاربات التي قامت بين البروتستانتيين والموريسكيين (مسلمي إسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي في الأندلس)، في مجال التسامح الديني، وكذلك التأثير الذي مارسه الأوائل على الأخيرين قبل الطرد من إسبانيا وبعده:

Cardaillac, «Morisques et chrétiens. Un affrontement polimique, 1492 - 1640 (Paris, Klincsieck, 1977).

الكتاب يستعيد في بنيته، بدون كثير تجديدٍ، جميع الروايات والعروض المباشرة للإمبراطورية العثمانية. يروي «ناسج المكائد» في القسم الأول، لأصحابه، المخاطر التي تعرض لها في منطقة «المتوسط»، وظروف أسره وحبسه، ومن ثم هروبه من القسطنطينية ورحلة العودة إلى أوروبا. ويصف في القسم الثاني حياة الأتراك وطبائعهم، ويقدم تفاصيل كثيرة حول مساحة عاصمتهم وفنون الزينة لديهم وحياتهم الجنسية ونظام عيشهم وطعامهم وملبسهم، إلخ...

كانت تركيا تتمتع بجاذبية كبرى على الأوروبيين في تلك الفترة. وكما ذكر سالينيرو، فإن الكتب والرسائل المكتوبة عنها وعن الإسلام كانت تتجاوز الألفين في الفترة وحدها الواقعة بين عامي ١٥٠٠ و ١٦٠٠. كانت الإمبراطورية العثمانية في أوج مجدها يومذاك: مساحتها تمتد من «هنغاريا» إلى «الجزائر»، وتهديدها يطال «فيينّا» رأساً، وكان احترامها والإعجاب بها مضمونين لدى خصومها. أما أوروبا فكانت تعيش تجربة شديدة الشبه بتلك التي عاشها مسيحيّونا الإسبان في القرون الأولى من نضالهم ضد المسلمين. كان الأخيرون هم المرآة التي يرى الأوروبيون فيها انعكاس صورتهم، ويحققون، بالمقابلة، وعياً بهويتهم الخاصة. كان تركي القرن السادس عشر في نظر الأوروبي هو «الآخر» بامتياز، كما كان «الساراثين» أو «الموري» قبل ذلك بقرون ثلاثة، الوجه الآخر لساكن «قشتالة» أو «الأراغون» أو «غاليسيا» أو «النافارين» الذي بدأ يرى نفسه إسبانيا. وفي الحالتين، كانت جدلية «التأكيد/ النفي» تمكن المرء من أن يسقط على «قرينه»، وهو هنا التركي أو العربي المسلم، أحقاده ومخاوفه ورغائبه وآلامه التي تنطق بها «أناه» العميقة. كان مسيحيّ القرن الثاني عشر، الإسباني، يتحدد، ببساطة، بكونه «لا ـ مسلماً» أو «لا ـ مورياً»، أي كصورة مضادة، أو «نيجاتيف» لخصمه ومنافسه الذي يخشاه هو ويحوّله في قرارة نفسه إلى مثال. وكما كانت «مشهدية» ذهنية مورية تسود «الرومنثيرو» الإسباني، كانت مشهدية ذهنية تركية تسود مسرحيات وقصص ثربانتس وشكسبير وراسين وفولتير وأوبرا موتسارت، إلخ. وبالطبع، فإن إسقاطنا على «الآخر» كل ما نمقته وما يبهرنا في السرّ، إنما يستجيب إلى حاجتنا إلى صنع «فضاء ثقافي» مريح نتمكن فيه من التعايش مع الرقابة التي نكابد، بدون أن نشعر بكثير التواء نفسي أو بصدمات مريعة. لقد كان تركي القرن السادس عشر، شأنه شأن موريّ القرنين الثاني عشر والثالث عشر، يجتذب مخيلة الأوروبي بفعل فتنة الممنوع: نحسدهما كارِهينهما في الوقت نفسه. وفيما بعد فحسب، أي بعد تراجع مسلمي الأندلس سياسياً وثقافياً، وتحوّل الإمبراطورية العثمانية إلى ما دعاه الغربيون بـ «الرجل المريض»، حدث أن تحولت نظرة الأوروبيين تلك إلى موقف شامل يقوم على الازدراء والنفور، ما يزال سائداً حتى اليوم. أما في التاريخ الذي نحن فيه (نحو ١٥٥٧)، فقد كان التركي في أوج

عظمته وقوته، وكان طيفه، (السيف الضَّلَع [السيف العريض المعقوف] والحريم) يسكن آلهة إلهام كتّابنا ويوحي إليهم بالرؤى والأعمال الخيالية.

كانت كتب الرحلات والقصص والروايات المخصصة بالموضوعة العثمانية تستجيب إلى ذوق الجمهور وتعطشه إلى الغريب والجديد. إن «السراي» إنما يلخص في فضائه السريّ المغلق حرمان القراء وهواة المسرح ورغباتهم الدفينة. أصبحت خريطة القسطنطينية وتفصيل شوارعها وأبنيتها، مألوفين لدى قارىء الحقبة الذي يعرفهما كما يعرف متفرج اليوم باريس أو نيويورك بفضل ما يشاهده من أفلام. وتمكّن المقارنة بين كتب الرحلات والمغامرات في «أرض الإلحاد» (كما كان الأوروبيون يدعون ديار الإسلام)، بالروايات والأفلام التي تحدّثت في حقبتنا نحن عن الغرب الأمريكي البعيد Far West. هكذا كان في مقدور «لوبه ده بيغا» Lope de Vega أن يجعل أحداث إحدى قصصه تدور في عاصمة العثمانيين، هو الذي لم يغادر مدريد، مثلما كان سيستطيع أن يقوم به اليوم بمساعدة دليل سياحي. سلسلة «ميشلان» مثلاً. ولقد وُصِفَ الـ«توبكابي سراي» (ديوان السلطان العثماني) عشرات المرات، وبتفصيل بالغ، بحيث شكل مُنَمّقاً (ديكوراً) أولياً ولا غنى عنه، يمكن أن يتسلل إليه كل كاتب مقيم، ويفيد منه في رحلاته ومغامراته التي هي من صنع مخيلته المحض. ولقد تمخضت هذه الكتلة الضخمة من الشهادات والحكايات عن نوع أدبي مستقل، له قواعده ولزومياته، لا يكاد أن يفلت من طغيان تأثيره حتى من يقوم بزيارة فعلية لـ«الباب العالي». أنْ يكتب المؤلف على أثر مشاهدة حية أو منطلقاً من الخيال، فهذا لم يعد له في خاتمة المطاف أية أهمية. وحين يكتب سالينيرو، مقتبساً «شيبي»، إن مؤلف «الرحلة إلى تركيا»، كان «مضطراً إلى الاستعانة بكتب الرحلات إلى تركيا وإلى الشرق لأنه كان يسرد تجربته اعتماداً على الذاكرة، ولأن ذكرياته كانت غائصة في غياهب النسيان»، فإن هذا التفسير للعملية الإبداعية لا يوضح لنا شيئاً البتة. فليست المشكلة كامنة في معرفة ما إذا كان المؤلف يسرد لنا تجربة عاشها حقاً أم لا، وما إذا كان «صادقاً» أم «غير صادق»، وإنما في كونه، وهو يصف تجاربه، يعمل دائماً على إمرارها في «مصفى» مرجعٍ سابق أو «كليشة» قائمة من قبل. إنه أشبه ما يكون بالطفل الخائف، ما أن يجد نفسه في مكان مجهول عنده حتى يتراجع ويرتمي في أحضان نص آخر. وأن يكون «بيالون» أو «لاغونا» أو «إيوا» قد تمتعوا بالفعل بمعارف طبية أم لا، فهذا لا يسلط أضواء جديدة على عمل يقوم بالأساس على القواعد البلاغية لنوعه الأدبي. إن «ناسج المكائد» لا يتسلل إلى داخل «السراي» بصفته طبيباً مزعوماً، وإنما «يمرّره» المؤلف نفسه كطبيب حتى يتمكن من ولوج المكان على نحو قابل للتصديق، وبمقتضى مبادىء النوع. كل كاتب في مكانه كان سيجد نفسه مضطراً إلى الإكثار من الشواهد الدالّة على حضوره في فضاء الحكاية، ومن

التوكيدات الموجهة لإزالة شبهة التخييل، ولتدعيم طابع الشهادة العينيّة أو المباشرة للنص. إنه إجراء قديم جداً، الهدف منه تطمين القارىء، وإن القصص والحوليات الإغريقية مترعة هي الأخرى بتوكيدات و «أيْمانٍ» القصد من ورائها الزيادة من مصداقية ما يرويه العمل الأدبي. ثم إن مؤلف «الرحلة. . .» نفسه يقارن كل ما يرى ويسمع بـ «الكذب الكثير» الذي يقول إن كل مسافر مزعوم يحاول ترسيخه في أذهان المسيحيين. ولِوَعيه بالاستحالة الموضوعية في الكشف عما هو «حقيقي» وما هو «زائف» في كل ما يرويه، أي بهذا الهامش من الشك، الذي يظل قائماً لا محالة بين الراوية والقارىء، فإن «ناسج المكائد» يشير، بدهاء، إلى طبيعة النص الأدبي الملتبسة أصلاً، ويستند في ذلك إلى أول عمل أدبي كلاسيكي: «عوليس»: «اقسم لكم إنني سأكمل الحكاية حتى آخرها (. . .) إن هوميروس يتحدث عن بطله، هو الذي كان أعمى، ولم يرَ شيئاً ممّا يرويه. بيد أنه كان شاعراً. أما أنا فرأيت بأم عينيّ كل ما وقع لي، وإنّ خَبَره إنما يأتيكم من هذا الذي رآه وعايشه بنفسه». إن هذه الإشارة الصريحة إلى مؤلف «الأوديسة»، هذا الشاعر الذي كان إخلاصه للقواعد الأدبية اليونانية يدفعه إلى الاهتمام بمتعة الأذن أكثر مما بالحقيقة، إنما ترينا، كما تلاحظون، إلى أي حد كان «ناسج المكائد» عارفاً بالموقف الملتبس للراوية الذي يقدم حكايته باعتبارها شهادة واقعية.

كتب «أندريه مالرو» أن «التاريخ لا يُصنع بالنصوص وحدها، ولكنه يعتمد عليها في جانب كبير منه، بسبب من دقتها التي لا يعوضها شيء». إن نوعاً «خلاسياً»، كهذا الذي اجترحه الرحّالة الأوروبيون، الحقيقيون أو الزائفون، إلى تركيا والشرق، إنما يخلق موضوع حكايته بقوة رجوعه إلى سلسلة غير متناهية من المصادر السابقة. هكذا، بحيث يمكن القول إنه «في البدء كان النص» لا العالم الفعلي. وفي جميع الأحوال، فإن قراءة المصادر التي ألهمت «الرحلة إلى تركيا» وكتباً أخرى لاحقة، إنما تدفعنا إلى الاستنتاج الآتي: إنه لا يمكن للرؤية الفردية أو التجربة الفعلية أن يبزّا الشهادة المكتوبة. ينقاس الإخلاص إلى الحقيقة بقدر دقة «النسخة» المقدَّمة، والتركي الفعلي هو هذا الماثل في الكتب. وعلى هذا النحو، فإن تمحيص بعض الوقائع أو النوادر أو الملامح لن يمدّنا ببراهين إضافية على وجودها واستمرارها عبر الأجيال، بقدر كما يشهد، على العكس تماماً من ذلك، على سياق في التشكيل والصياغة لا مندوحة منه. ويقدم لنا «السراي» منجماً لا ينضب من الأمثلة على شكلانية موضوعاته، كما يدعم المبدأ القابل في الحقيقة للتطبيق على كل نوع أدبي مرموز أو يخضع إلى شفرة كنوع «الرحلة إلى تركيا». مبدأ يقول إن الوشائج التي تربط عملاً بالآثار السابقة له تظل دائماً أقوى من هذه التي تشدّه إلى «الواقع». وسواء أكان مؤلف «الرحلة إلى تركيا» رحالة بالفعل أم كاتباً مُقيماً، روائياً أم شاهداً، عالماً متفقهاً أم مؤلف سيرة ذاتية، فهو

يحترم أولية ما كتب قبله. إن كل ما يمت بصلة إلى «الحريم» والاستيهامات المنسوجة حوله إنما يندرج في إطار قائم من قبل، ذلكم هو ما قبل ـ الوعي الغربيّ.

لقد درس شرّاح «أوديسة» ناسجِ المكائد هذه جميع التظاهرات الهرطقية التي «تفسد» العمل من وجهة النظر الدينية الرسمية. إن قائمة هذه التظاهرات طويلة ولن أتوقف عندها. يتحدث المؤلف في الواقع بجرأة و «وقاحة» عن الرياء والوصولية اللذين يميزان القساوسة المرشدين (متلقي الاعترافات) والجهل الذي يسود عالم الرهبان، والاتجار الشائع بـ «رفات القديسين» الزائفة. كان «خوان والعياذ بالله»، مثلاً، يعتاش من عرض خصلة يزعم أنها من شعر مريم العذراء، وبعض حليب ثديها الذي «بقي محفوظاً بمعجزة حتى الآن»، وعدد من الأشواك التي تُوِّج بها السيد المسيح و «قطعة لا بأس بها من خشب الصليب الأصلي»، ويردد أنه لا ينقصها «سوى بعض ريش جناحَي الملاك جبرائيل». كما يتحدث عن التعليم الديني البذيء، الأخرق والمشحون بالقبسات التومائية، الذي يقدمه رجال اللاهوت المزيفون، وعن الدعارة المهيمنة على «روما» التي، برغم تعرضها إلى «عقوبات» النهب المتكررة، لم تكن لتبدو شديدة الاختلافات عما كانت عليه في أيام الحقبة الجميلة، حقبة «الحسناء الأندلسية»(*). وحين يتساءل خوان كيف يجيز «البابا» هذا كله، يكتفي «ناسخ المكائد» بالإجابة: «ما تريد أن يفعل إذا كان أحد لا يُعْلمه؟ (. . .)».
ويؤكد باتايون، بحق، على الوصف الرائع الذي يقدمه صاحبنا الأسير السابق لرئيس الكنيسة: «شبيه بالبصلة، وله ساقان أشبه ما تكونان بطرَفي النعامة (. . .) ولماذا تريدون أن يكون مختلفاً عن أسوة البشر؟ لقد كان «كردينالاً»، ثم نُصِّبَ «بابا». لمعلوماتكم فقط هذا الفارق: فهذا الرجل لا يسير على قدميه، وإنما يُحمل على ظهر رجل آخر، هو وكرسيّه معاً». ما علينا إلا أن نتخيل أحد القادة السوفيات أو البولنديين، مرسوماً من قبل كاتب سوفياتي أو بولندي على هذا النحو، حتى ندرك مدى الوقاحة في كلام «ناسج المكائد».

وإلى النقد الاجتماعي والأخلاقي في الكنيسة ومؤسساتها، تحفل «الرحلة إلى تركيا» بالتهكم من الإدار المدنية والعسكرية الإسبانية. وكما عبر باتايون، فإن المؤلف يحاكم بلاده بمثل عدم التحيّز الذي ميّز كاتباً كـ «لويس بيبيس» Luis Vives(**). إنه لا يفوت فرصة تمكنه من أن يرشق بسهامه النظام التفتيشي، المسؤول في نظره عن تدهور الأحوال في

(*) «الحسناء الأندلسية» La lozana Andaluz عنوان رواية لفرانثيسكو دليكادو Francisco Delicado يروي فيها مغامرات غانية إسبانية في روما، وتتضمن نقداً للكاثوليكية. (المترجم).

(**) «لويس بيبيس»: كاتب إسباني إنسانوي من القرن السادس عشر، ورائد في اللغويات، عرف، خصوصاً، بكتابه «محاورة في اللغة» (المترجم).

جميع الممالك الإسبانية، وعما يجتاحها من كوارث وآفات. نقرأ في واحدة في محاوراته:

«على هذا المنوال، ستلزمنا محاكم كثيرة إذا ما أردنا أن نحرق جميع المخبرين والجواسيس. ذلك أنه ما من واحد من «السادة» لم يطب له أن يعيّن عدداً من هؤلاء الذين تذكر. وكم رأيتُ من العسس من يذهبون ليرددوا على مسمعه ما قاله فلان وهو يتنزه في ساحة القرية، وساعة التقى القاضي الجديد، وما هي العلاقات التي تجمعه بالناس، وطريقته في العيش؟!» .

أمام التزمت الكاثوليكي حيال الأفكار والمعتقدات الأجنبية، تقدم القسطنطينية مثالاً على التعايش السلمي بين الأفراد والجماعات، مهما اختلفوا في نَسَبهم أو الدين. يشير «ناسج المكائد» إلى حالة أولئك النساء الموريسكيات اللائي:

«كنّ يهربن كل يوم من «الأراغون» و«بالانثيا»، مع أزواجهن وأملاكهن، مخافة رجال محاكم التفيش. ولا تقولوا إن عدد الهاربين من اليهود كان قليلاً. لقد كان من الضخامة بحيث عرفت بأنباء كامل الأمة المسيحية، لفرط ما كان أبناؤها يهربون ليتهوّد الواحد منهم أو يُسلم. . .».

في الإمكان التمييز بين تيارين اثنين من الكتاب الأوروبيين الذين تناولوا المسلمين والأتراك في القرون التالية. الأول، الذي يمثله الفرنسيان «مونتسكيو» و«بولانجيه» وآخرون، كان يرفع «فزاعة» الاستبداد الآسيوي في خدمة استراتيجية سياسية موجهة، في الواقع، لمحاربة السلطة المطلقة المنبثقة للتوّ في بلادهما يومذاك. فحين يؤكد «مونتسكيو»، مثلاً، على أن الحاكم المستبد يضع شؤون الحكم الفعلية بين يَدَي وزيره، ألا يشير في واقع الأمر إلى حكم لويس الثالث عشر والقدرة الكلية التي كانت معطاة لـ «رشليو» Richilieu؟ وحين يقول إن هذا الحاكم يستأثر بكل سلطات الأمير وقوانين الدولة، أفلا يعني «الملك الشمس» (لويس الرابع عشر)؟ وحين يصفه ككائن عديم الإحساس، منغمس في الشهوات، محاط بمُداهنيه ومحظياته، أفلا يقصد حفيد الملك المذكور، وريثه وحامل اسمه؟ إن مونتسكيو، كما لاحظ فولتير، قد لفّق لحسابه الخاص «شبحاً شديد الإضحاك»، هو هذا التصور الخيالي أو الأدبي المحض للمستبدّ الشرقي، الفارسي أو العثماني، الذي لخّص تلميذه بمولانجيه ملامحه، فيما بعد، بهذه الكلمات اللاتينية: «Monstrum horrendum, informe, ingens» (مسخ مرعب لا شكلَ له، ولا قياس). وهو حين يدين الأوتوقراطية (الحكم الفردي) والفظاظة والانحطاط والتهتك، التي ينسبها إلى «التركي»، والتي يستند فيها إلى مزيج من التصورات والخيالات والأحكام

المسبقة والأفكار العائدة إلى هوميروس» و«هيرودتس» و«أفلاطون» و«أرسطو» حول «البرابرة» ـ الفرس أو الطرواديين ـ فإن هذه الإدانة إنما تتوجه على نحو غير مباشر، وبالإلماح، إلى مؤسسة من بلاده، تلك هي السلالة الحاكمة التي قذفت إلى الهامش بكل من الارستوقراطية والشعب، فتراجعت بذلك عن مبادئها الاعتدالية السابقة.

أما التيار الثاني، المكوّن، بخاصة، من مؤلفين «لوثريين» و«موسوعيين»، فقد وجد في فولتير الناطق البارع باسمه. مراراً وتكراراً يرجع مؤلف «كنديد» إلى المثال التركي ليهاجم، عن طريق المقابلة، تزمت المسيحيين ودوغماتيتهم. هكذا شكّل العثماني، المأخوذ كأنموذج يُحتذى تارةً، ويُلَوَّح به كالفزّاعة طوراً، تعلّة لإقامة خطاب مختلف، موجّه إلى الجمهور الغربي حصراً. وهكذا، فإن فولتير ومونتسكيو إنما يجترحان «تركيّاً» يخدم مرامهما الفكري: ففي الوقت الذي يزعمان فيه القيام بوصف القوانين والطبائع العثمانية وتعريف الجمهور الغربي بما يدور في هذه البلاد، ترى إرادة البرهنة وإلزامات نصّهما البلاغية ونظام خطابهما، وهي تفرض نفسها بالتدريج، وبخفاء، على موضوعيّتهما المزعومة. أي أن «التركي» الذي سكن وعي الأوروبيين طوال قرون أربعة، شأنه شأن «الموري» في الأدب الإسباني، إنما يشكل بحسب الكتّاب، إما «فزاعة» أو «كمالاً أول» (بالمعنى الفلسفي للكلمة). ولكنه، في هذه الحالة كما في تلك، لا يعدو كونه ابتكاراً خيالياً واستيهاماً.

أما مؤلف «الرحلة إلى تركيا»، فقد كان، كما سنلاحظ، يتذبذب بين هذين التيارين. إنه يتمسك بالتيار الذي يخدم مقاله أكثر في لحظة معينة، ثم يتخلى عنه بطلاقة وقحة حين تدعوه المناسبة إلى ذلك. في المحاورات الشديدة الثراء والحيوية التي يتألف منها الكتاب لا يتردد «ناسج المكائد» عن المقارنة بين تركيا والبلدان المسيحية، ملمحاً إلى كون المقارنة غالباً ما تُحسم لصالح الأولى. وكما فعل مؤلفون جاؤوا بعده، من أمثال «بوستل» و«فرين كاناي»، يشيد المؤلف على لسان «ناسج المكائد»، بكرم الأتراك البالغ ورفقهم بالحيوان وتحلّيهم بالشفقة («إنهم يتصدقون أكثر منا»، يقول «البطل»)، وبِحزمهم في الحياة واعتدالهم في المأكل والملبس، واستعذابهم الخمرة والقمار وتسامحهم مع الأديان الأخرى (فعدالتهم تطبق على الجميع، مسيحيين أو يهود أو أتراكاً، وكل قاضٍ يضع على طاولته نسخة من «الكتاب المقدس» لتحليف المسيحي، وأخرى من «التوراة» لليهوديّ)، كما يشيد بنزاهتهم في إدارة المعاملات الرسمية: «لا تنفع لديهم الوساطة أو التوصية في شيء. همّهم الأساسي هو تسيير الأمور بسرعة، بدون المراوحة الشائعة عندنا، نحن الذين إذا أعوز صاحب القضية منا المال، اضطر إلى القبول بأية تسوية». كما يشكل الزواج المحدود الأجل، أو «زواج المتعة» الذي يجيزه الشرع الإسلامي، والذي يدوم إلى أن يملّ

أحد الزوجين أو يعدل عن رأيه، مادة حوار طريف بين الشخصيات الثلاث:

«أقتلْهم بصمت» : وأنت يا أبانا، ألم تتزوج؟.

«ناسج المكائد» : كان عليّ أن أرحل حين بدأ الحظ يبتسم لي. وإلا لكنت أفدت من الوضع خير إفادة، سيما وأن الراغبات بي كن كثيرات.

«أقتلْهم بصمت» : لو أن مرسوماً بابوياً دعى إلى الحملات الصليبية من جديد، لما كنت والله سأتخلف عنها.

«ناسج المكائد» : في هذه الحالة، سأفضل أنا أن أكون مبشراً بسيطاً هناك على أن أكون رئيس الأساقفة في «طليطلة».

«خوان...» : إن الإنسان لا يتردد في قبولهن، حتى اثنتين اثنتين، فإذا ما انشغلت الواحدة...» إلخ..

وتدفع المقارنة بين التركي، الذي يتلقى الثناء بحسب حاجات الخطاب المضاد للكاثوليكية، وبين التجربة الإسبانية التي تعيشها الشخصيات، نقول تدفع الأخيرة إلى التشكي من سلوك المواطن المسيحي: ها هو «اقتلهم بصمت»، يهتف: «عجباً! إن الكَفَرة هم المستقيمون في ملّتهم، أما نحن فلسنا كذلك، ونكتفي بالاسم».

وحتى يتوّج قائمة المزايا المستمدة من شهادات وقصص سابقة، والمنسوبة إلى الأتراك، الذين كان قد وَصَفهم في الإهداء إلى «فيليبه الثاني» بـ«الأعداء الأساسيين للمسيحية، ونقيضها التام»، ونَعَتهم باللغة الطقوسية السائدة بـ«الوحش العثمانيّ، خزي الطبيعة البشرية»، فهو يمضي في الدفاع عنهم كالآتي:

«لا تسمعنَّ بهذا الصدد ما يقوله النفّاجون العائدون من هناك. فلأنهم لم يُعامَلوا معاملة جيدة على متون السفن تراهم يكيلون عبارات الذم لأولئك الناس، كمثل الجنود الخبثاء الذين يغتابون القادة ويلقون عليهم بمسؤولية جميع الأخطاء. إن قليلين جداً من هؤلاء «العبيد» يمكنهم أن يتحدثوا عما يجري في تلك البلاد. إن إقامتهم في السجن تمنعهم من ولوج البيوت. إنني، في كل ما زرته من الأمصار (ثلث الكرة الأرضية تقريباً) لم أجد من هم أكثر فضيلة من الأتراك، ولا أحسب أنه يوجد من هم أفضل منهم في البلاد التي لم تطأها بَعدُ قدماي. إننا ندع بالطبع جانباً حقيقة ولائهم لمحمد، فهم جميعاً ذاهبون لا محالة إلى الجحيم، ولكنني أتحدث هنا عن نواميس الطبيعة...».

أما الفصول المكرسة لوصف طبائع الأتراك الجنسية وبنية «السراي» الداخلية، فتهمنا كثيراً، سيما وأننا نصطدم، من جديد، بعناصر الاستيهام الغربي الكلاسيكي الذي يجمع في شخصية المستبد، الفاتنة والمسخيّة في آن واحد، مفهومي المتعة والسلطة المطلقة.

وإن في إمكان قارىء اليوم الراغب أن يميز في هذه الفصول، المتأثرة على نحو ملحوظ بالكتّاب الذين ألهموا كتاب «الرحلة إلى تركيا» والذين تأثروا، بدورهم، بالتمثل الإغريقي الكلاسيكي لـ «البربري الآسيوي»، أقول أن يميز الخيوط التي تمر بكتابات مؤلفين لاحقين، من مثل «بوديه» Baudier و «كوبان» Coppin و «تورنفور» Tournefort، حتى توصلنا إلى «روح القوانين» و «رسائل فارسية» لمونتسكيو. إن مفردة «الحريم» المشتقة من المفردة العربية: «حرام»، التي تطلق على كل ما هو ممنوع ومقدس في الدين، بعكس مفردة «حلال» التي تحدد كل ما هو مباح أو مشروع، نقول إن مفردة «الحريم»، هذه، بيت تلخّص في نظر المسيحيين، لقرون عدة، جميع الضلالات والإباحات ونزعات المثلية الجنسية وسواها من الممارسات التي كان المُساجلون المسيحيون ينسبونها إلى الإسلام. تقليدياً، المفردة تجسّد المحل المغلق للّذة المنفلتة والعرين الباذخ للخرق والتجاوز والإفراط. ليس ثمة إذن ما يدهش في أن تتحول زيارة «الحريم» ووصفه إلى واحد من المواضيع الجبريّة لكل نص يتناول الموضوعة التركية. جميع المؤرخين والرحالة والأسرى السابقين والقصاصين والشعراء وكتاب المسرح يستخدمونه ويشيرون إليه في أعمالهم وقصصهم وحكاياتهم ومسرحياتهم وسِيَرهم الذاتية. ولقد أصبح فضاء «السراي» الذي اجترحه الأدب، محّملاً بدلالات ضمنية تكونت عبر عشرين قرناً من الأفكار الثابتة والأحكام المسبقة، الإغريقية أولاً، والمسيحية بعد ذلك، عن الاستبداد الآسيوي. إنه ليس إعادة إنتاج بسيطة لفضاء ممنوع ولكنه مشخّص، وإنما هو «طرس» نشأ من تراكب فضاءات أدبية حوّلها تأثيرها على المخيلة الأوروبية إلى محل رمزيّ للقمع والذعر والرغبات والمخاوف والقلق والشهوة والاستيهام. إن دخول هذا الفضاء والكشف عما يخفيه من أسرار، أصبح هو الواجب الأول الذي يجب أن يؤديّه، بنجاح كثير أو قليل، كل كاتب طامح إلى إرضاء الجمهور. كان عالم «التوبكاي سراي» الساحر يتمتع في نظر جمهور الحقبة بنفس الإثارة وبعد الشأو اللذين ستتمتع بهما، بعد قرون من ذلك، في نظر المواطن الإسباني، مناظر الإباحة والتحرر الجنسي في باريس أو كوبنهاغن أو أمستردام، هذه المدن التي «شُوِّه فيها الدور الطبيعي للجنسَين» كما عبر أحد دعاة الفرانكويّة المعروفين. ليس مدهشاً إذن، أن يكون شهود العيان على أسرار المخدع الخاصة بـ «السراي»، من الأوروبيين، بمثل كثرة هواة مصارعة الثيران الذين كانوا حاضرين في «ليناريس» في تلك الظهيرة المشؤومة التي بَقَرَ فيها ثور من «ميورا» بطن المصارع «مانوليته»(*).

(*) حين سقط المصارع مانوليته Manolete صريعاً تحت طعنات الثور الهائج في حلبة «لينارس» Linares، قبل سنوات، ادّعى كثير من الإسبان أنهم كانوا حاضرين في المشهد الفاجع، وأنهم شاهدوا بأعينهم انتقال البطل إلى العالم الآخر (المترجم).

كتب غارثيا سالينيرو بحق أن مؤلف «الرحلة إلى تركيا» إنما «يدعي امتهان الطب حتى يرضي متطلبات النوع الأدبي وينْفذ بخياله إلى حجرات السلطان». كثيرون غيره قاموا بالإجراء نفسه، وسيقومون به لزمن طويل أيضاً. فالفحص الطبي المزعوم يضفي قدراً أكبر من الاحتمال على هذا المشروع المثير المتمثل في انتهاك حرمة هذا المكان «المقدس» الذي تمارس فيه أكبر الممنوعات. وقد استعان كتاب كثيرون بهذه الحيلة، ناسخين بعضهم البعض الأخر بلا أدنى شعور بالحرج. إن الزيارة التي يقوم بها «ناسج المكائد» إلى ابنة السلطان وزوجة «روستان باشا» لهي شديدة الإخلاص لقواعد النوع. يبلغ «ناسج المكائد» حجرة المريضة بصحبة زوجها نفسها، ويصف الزيارة كالآتي:

«لم أرَ سوى يدٍ ممدودة، أما المرأة فقد كان جسدها بكامله مغطى بنسيج مرصّع بالذهب، يذهب من أعلى رأسها حتى أخمص قدميها. فركعت كما طُلب إليّ، وجعلت أجسّ يد المريضة، ولم أجرؤ على تقبيلها خوف غيرة الزوج. وما أن شرعت بالفحص حتى أخذ هذا يقرصني ويهمس لي قائلاً إنّ ما قمت به كاف وإنه قد أزفت لحظة الخروج». بعد هذا بقرن ونصف القرن، يصف «تورنفور» في كتابه «رحلة إلى الشرق» مشهداً مماثلاً استُدعي فيه لفحص سيدة معروفة، ولم يتمكن الطبيب حتى من تمييز خيالها، فقد اضطر إلى جسّ نبضها عبر غشاء موضوع. وقد كتب «غرو ريشار» إن المؤلف قد استعار هذه الحادثة من «بودييه»، الذي كان بدوره قد استقاها من «كورمنان»[٣] Courmenin. هكذا تحول مشهد اليد الممدودة من وراء الحجب والستائر أو الظلمات إلى موضوعة مشتركة تلازم معالجات «السراي»، فهل بقي ما يدعو إلى الشك في كوننا إنما نتقدم في فضاء أدبيّ محض؟.

وكما عبّر ادوارد سعيد، فإن المحظيات والعبيد والغلمان هم الممثلون الأساسيون لهذا المسرح الذهني الذي ترأسه الشخصية الغائبة والكلية الحضور في آن معاً، شخصية الحاكم المستبد. يقدم «ناسج المكائد» المعلومات التالية لرفاقه:

«لا يتزوج السادة والملوك في هذه البلاد، لأنه ما من امرأة تناسبهم، ولكونهم لا يريدون فقدان حقوق السلالة وحقّ البكورية. لذا يشتري الواحد منهم أَمَة يعجبه جمالها، أو يقدّمها له صديق، فإذا ما رُزقت منه بأولادٍ ذكورٍ تزوجها وعاش معها. وحين يشيد هؤلاء بيوتاً فهم يبنون للنساء بيتاً منفصلاً، أو جناحاً معزولاً في البيت نفسه. وهو يكون مجرداً من

(٣) راجع آلان غروريشار: «التصور الخيالي للاستبداد الأسيوي في الغرب الكلاسيكي»، في «بنية السراي»:
Alain Grosrichard, Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique, Seuil Paris, 1978.

النوافذ المطلة على الشارع، ويضم غرفاً عديدة شبيهة بحجرات الراهبات».

وهو يخبرنا بأن للسلطان ثلاثاً وستين امرأة، وله أولاد من أربع منهن. أكبرهن سناً توجه الباقيات كما تفعل عندنا الرئيسة في دور الراهبات. وجميع أبواب الخِدْر يحرسها عبيد يُسمّون هنا بـ «الأغوات». ويكرر «ناسج المكائد» تشبيه المحظيات والنساء براهبات الدير، إذ يقول إن «نساء السيد الذي يحتوي بيته حمّاماً لا يخرجن أبداً إلى الشارع، مثلما لا تخرج الراهبة عندنا من الدير». وفي ما عدا هؤلاء السلاطين والسادة، فما من رجل، كبير القدر كان أو متواضعه، إلا ويكون في نظر «ناسج المكائد» زوجاً مخدوعاً، وذلك لـ «الحرية الكبيرة التي تتمتع بها النسوة في الذهاب محجبات إلى الحمّامات وحفلات الأعراس والأعياد». وهكذا ربما استطاع القارىء أن يستنتج أن المبتكر القادم لشخصية «دون جوان» إنما كان قارئاً مدمناً لقصص كهذه. إلا أن التعاقب المفارق بين واجهة الفضيلة (الراهبات، رئيسة الدير، والدير نفسه)، والواقع المنفلت (العلاقات المختلسة اختلاساً مع المسيحيين أو مع العبيد) تضيف شيئاً من اللذع، وتُوسّع من حرية الخيال. فالأيروسية المرتبطة بسلطة المستبدّ المطلقة تقود في الواقع إلى لعبة كاملة من الخروقات نحاول الكشف عن دلالتها.

أشبه ما يكون بمسّاح خيالي لفضاء السراي، يتمهل «ناسج المكائد» في وصف هندسته، بشيء من الحزن. المحظيات معزولات عن بقية العالم بثلاثة أبواب متتالية. يقوم حارس الباب الأول بإعلام حارس الباب الثاني بوصول الغريب، فيقوم هذا بإعلام حارس المرأة المعنيّة، الذي يضرب الأرض بعصاه بقوّة، داعياً جميع النساء، في ما عدا المريضة، إلى الاختفاء عن نظر الزائر. وبالطبع، فجميع هؤلاء الحرس والبوابين هم من المخصيين:

«لا تتصوّرْ أن خَصيَهم يتمّ كما في بلادنا. بل إن عضو الواحد منهم، الذكريّ، وخصيتيه، تُقطع من أصلها حتى يتساوى الأسفل بالبطن. وإلا فلن يوحوا بالثقة الكافية. ثم إن بعضهم ليس أسود. هناك من العبيد من هو أبيض. فقد اعتاد هؤلاء المالكون، حين يكون لديهم غلام يحبّونه، أن يقطعوا أعضاءه الجنسية على هذا النحو، فلا تنمو له لحية في كِبَره. وعندما يشيخ يعمل في حراسة المحظيات والغلمان، فالأخيرون يعيشون هم أيضاً محجوبين. إن أثمن هدية يمكن أن تقدمها لأمراء هذه البلاد هي الغلمان. ولذا، فحين يأسرون مسيحيّين، فهم يأخذون منهم مَنْ هم في مقتبل العمر ويقطعون أعضاءهم على النحو الذي وصفناه، والذي تسبّب، بالطبع، بموت الكثيرين».

وعلى الرغم من هذا الوصف، فإن «ناسج المكائد» يخبرنا في موضع أبعد أنه حين يريد السلطان تقدير أحد عبيده أو تمييزه، فهو يزوّجه من إحدى خادماته، بعد أن يجرّبها

بنفسه «كمن يتذوقق فاكهة الشمّام». ولا يثير هذا الزواج المخالف للعرف، من وجهة النظر المسيحية على الأقل، غير تعقيب قصير من «اقتلهم بصمت». أما الكتاب اللاحقون فسيخرجون من هذه الوقائع بنتائج ميتافيزيكية، ويطلقون الكثير من الشتائم والأفكار المنددة بهذه الممارسات العثمانية. إن هذه النظرة إلى «شذوذ» يتمخض فيه خرق الطبيعة عن متعة تتجاوز الأعراف والحدود، قد رافقت المخيلة الغربية في مجابهتها الطويلة للشرق، حتى عصرنا الحاضر، حيث قاد الارتفاع المفاجيء لسعر النفط الخام إلى تجسيم الشبح، وإعطاء طبيعة مادية للكابوس، بنقله إياه، إذا جاز اللعب على الكلمات، من الليالي العربية (Arabian nights) إلى «النور العربي» (Arabian light).

يستحق التصور الأوروبي للعدو «التركي» الذي، تمَّ اجتراحه بمعونة المؤلفات الكلاسيكية، أن نتوقف عنده قليلاً. فكما فسر المؤلفون المسيحيون الإسبان الغزو العربي ـ الإسباني للبلاد بكونه عقوبة سماوية على «خطيئة الإسبان الأصلية»، مستعيد بذلك قصة «التكوين، فإن الكتاب الأوروبيين في القرن التاسع عشر، المتشبّعين بالقراءات الإنسانية، يرجعون إلى الإجراءات نفسها التي مكّنت الإغريق، في أيام «أرسطو» و «هوميروس»، من تدجين غرابة «البرابرة» وتعذّرهم على القبض. إن هذه الاستراتيجية التصوّرية، الموجهة للاستهلاك الداخلي للشعب، الموجهة له الحكاية، هي عينها التي نقابلها في التصور الأوروبي للعدوّ العثمانيّ المقلق، في عصر النهضة.

يقدم فرانسوا هارتوغ Francois Hartog في دراسة حديثة، تحليلاً ممتازاً للأواليات التي يعتمدها «هيرودتس» حتى يوصل إلى مواطنيه معارفه ووجهات نظره حول الفرس القدماء أو معاصريه، وحول المصريين(٤). إن وصف جماعة أجنبية، والقبض على شخصيتها وصفاتها، في صيغة مفهومة من لدن القراء الموجه إليهم هذا الوصف، يتطلب مجموعة من العمليات الذهنية تجمع بين الذكاء والبراعة، وتتحول فيها الجماعة الأجنبية إلى مجرد موضوع بسيط للخطاب المزعوم أنه إعلامي محض، الذي يتقدم به الكاتب أو الراوية. وإذ يعالج الأخير هذا الموضوع فهو يتلاعب به ويخضعه إلى قواعده الخاصة، وينصب نفسه معياراً لنزعة كونية افتراضية أو مدّعاة. إن تحديد الفوارق بين جماعتين إنسانيتين يستدعي بحد ذاته «بلاغة للغيريّة»، ولعبة من المفردات العجية الموجّهة لـ «إنشاء» الآخر. ويفترض الكلام على «الإغريق» من جهة، و «غير الإغريق» من جهة ثانية، تحويل عدم التقاءٍ محض إلى تنافر. ويتمّ هذا بإدخال هاتين التسميتين في نسق واحد تحرّكه ثنائية للأقطاب. وحتى ينعكس العالم

(٤) راجع فرانسوا هارتوغ: «مرآة هيرودوت، دراسة حول تمثّل الآخر»:

Francois Hartog, Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre, Gallimard, Paris, 1980.

المستحضَر أو الموصوف في العالم الثقافي للكاتب القائم بالوصف، وبغية تسهيل فهم الأخير للأول، يقوم هيرودتس بتسطيح الفوارق وتحويلها إلى مقابلة ضديّة: فمناخ «الأخرين» ونوعية التربة في بلادهم وطبيعتها مخالفة لما «لدينا» نحن من مناخ وطبيعة وتربة. وحين يتطرق إلى الطبائع والعادات تتحول المقارنة إلى مقابلة أيضاً. ويتم العرض على نحو ضمني بالقياس إلى كلية النوع البشري. فكما كتب هارتوغ: «ما أن يشرع هيرودتس بطرح الأمثلة على المقابلات فإن علينا أن نفهم من تعبيره: «بقية البشر»، الإغريق أنفسهم قبل أي شيء آخر (. . .)». إن القلب الذي يمارسه الرحالة في حكايته هو إذْنْ عملية ترجمة: واحدة من الإجراءات التي تمكنْ من الانتقال من العالم الذي نحكي عنه إلى العالم الذي نحكي فيه.
«ومع أن قارئاً بحصافة «بيبيس» Vives قد ذهب إلى حد نعت هيرودتس بـ «الأب المُزَيِّف» فإنّ أحداً لم يسمعه. فالتزوير نفسه الذي رافق «صناعة» البربري بحسب ما تمليه مصلحة «صانعه»، حدث مع التمثل الأوروبي للإنسان التركي. إن عدم التقاء الثقافتين أو تشابهها قد حُوِّل في البداية إلى اختلاف، ومن ثم إلى تنافر، وبعد ذلك إلى تضّاد: فإذا كان المسيحي يتناول الخمر فالعثماني ممتنع عنه، وإذا كان الأول يحسب الأيام والشهور بحسب تقويم شمسي فالثاني يعتمد لحسابها تقويماً قمريّاً. وإذا كان الأول يمارس القراءة والكتابة على نحو «مستقيم» فإن الآخر يقوم بهما «بالمقلوب». وفي خاتمة المطاف، فإن التركي، الذي أصبح يمثّل موجزاً أو خلاصة لقائمة طويلة من الانقلابات والانحرافات أصبح يُعتبر شاذاً بالمعنى الجنسي للكلمة. إنه، كما عبّر عنه «ناسج المكائد» بالحرف الواحد: «سادوميّ خطير».

إن جميع الرحّالة، سواء ذهبوا إلى «القسطنطينية» فعلاً أو فكراً، يتفقون على هذه النقطة: سادومية الشعب التركي. لا يتردد «ناسج المكائد» عن ترديد ذلك كلما سنحت له الفرصة في أثناء الكلام. وحين ينصح، باعتباره طبيباً، الحاكم بحقنة شرجية، فإن ترجمانه لا يجرؤ على نقل كلامه خشية أن يؤوله الحاكم كإلماح إلى ذلك الشيء. . . وحين يصف لنا حرس السلطان والغلمان الملحقين بقصره، فهو يؤكد بلهجة الواثق على أنه: «لا أحد من هؤلاء الغلمان، الذين عددتهم، والذين يزيد عددهم على المائتين، ليجرؤ على الخروج أو التطلع من النافذة، خشية غيرة الأسياد. إنهم لا يختلفون في ذلك عن النساء. وكما قلت لك أمس فإنهم، جميعاً، من أحدثهم إلى أكبرهم سناً، من السادوميين. ولمّا دخلت على «زينان باشا»، رأيت الغلمان يُلقّن بعضهم بعضاً في هذا الأمر، وكان الشيوخ يستحسنون ما يقوم به الشبان».

شأنه شأن الكتّاب الذين تناولوا هذا الموضوع بعده، يرى مؤلف «الرحلة إلى تركيا» إن الزواج من أكثر من امرأة، بدلَ أن يهدىء الشهوات، يتمخض عن أشكال جديدة للتهتّك والمغالاة، وبالأخص عن هذه العلاقة المخالفة للطبيعة، المتمثلة في المثلية الجنسية. ويقول لنا

«ناسج المكائد» إنه طوال الأشهر السبعة التي قضاها في خدمة «زينان باشا»، «لم تَدْنُ مني امرأة واحدة»، وإنه كان «مخدوماً من قبل الغلمان والخدم بأفضل مما لو كانت النساء حاضرات».
وليست طباع الإنكشارية، كما يصفها لنا، بالمختلفة ولا هي بالأحسن: «لا تشاهد بغياً واحدة مع هذا الجيش كله، المؤلف من ثمانين ألف رجل. فلأنهم جميعاً سادوميون، ولكونهم يصطحبون معهم جمهرة من الغلمان أنى ارتحلوا، فلا تراهم يعبؤون بالمرأة قط». إن البلاغة الاختلافية تملي أسسها. هكذا يتحول الانحراف الجنسي لدى الأتراك إلى قاعدة، في حين يشكل لدى الشعوب الأخرى استثناء: «لا يعيش الأتراك باتباع العقل إلا في شيء واحد: كونهم لا يثمنون المرأة ولا يمنحونها من القيمة أكثر مما للملاعق والقدور على حائط المطبخ (. . .) بل إن الواحد منهم ليهفو إلى نيل رضى مساعد. الطباخ أكثر مما يصبو لنيل حظوة أجمل التركيات». وفيما لا تكلف أجمل أمة أكثر من خمسين ريالاً، وهي مع ذلك لا تجد من يشتريها فإن الغلام يكلف قدر هذا أربع مرات ويجد من يقتنيه بسهولة. ويقول: «ناسج المكائد» إن الأتراك لا يكتفون بالحطّ من قيمة النساء، وإنما لا يترددون حتى عن الإساءة إليهن وإثارة غيرتهن:

«تذهب الدناءة ببعضهم إلى حد العيش مع امرأة وغلام في آن واحد، وحتى يؤلموا المرأة فهم يضعونها مع الغلام في الفراش نفسه، ويقضون الليلة بكاملها مع الغلام دون أن يلمسوا جسد المرأة».

إن «ناسج المكائد» يكتفي في الواقع، باستعادة الرأي السائد في عصره، والذي يخلط، بالاعتماد على تراث قصصي وحكائي سابق، بين تسمية «التركي» وفكرة «السادومية» المشينة. إن العثماني، الذي هو «نيجاتيف» الغربي، يمكّن الأخير من التنفيس عن استيهاماته وإسكات مخاوفه الشخصية، بإسقاطها على هذه «الفزّاعة» المتمثلة في الخصم التركيّ. كما يمكنه من التأكيد على تفوق إيمانه على إيمان «الآخر» الذي يجيز المفاسد البشعة التي تثير استنكار جميع الأخلاقيّين. ولا شيء أبلغ تعبيراً في هذا المنظار من التشبيه الشائع عندنا: «له رأس تركي» ـ رأس هو بمثابة كبش فدا يتحمّل خطايانا ويكفر عنها في نفس الوقت.

إن افتتان «ثربانتس» بالإسلام يتساوق، طوال عمله، مع اشمئزازه من «السادومية»[٥].

(٥) فرانسواز زمانتار: «ثربانتس واستيهاماته الجزائرية»، لوى كومبيه: «ثربانتس أو لا موثوقية الرغبة»، ألبير ماس: «الأتراك في الأدب الإسباني في العصر الذهبي»:

Francoise Zmantar, «Cervantes y sus fantasmas de Argel», Quimera, 2, diciembre de 1980. Idem, Louis Combet, Cervantes ou les incertitudes du désir, Presses Universitaires de Lyon, 1980. Consúltese igualmente, Albert Mas, les Turcs dans la littérature espagnole du Siécle d'Or, Institut d'Etudes Hispaniques, Paris, 1967.

وها هي ابنة المرويسكيّ «ريكوته»، إحدى بطلات «دون كيخوتة» تكتشف في المنفى «أن الأتراك «البرابرة» يمنحون للغلام قيمة أكبر مما للمرأة، وذلك مهما كان جمال الأخيرة». وفي القصص التي تحمل عنوان «معاهدة الجزائر» و «السلطانة المهيبة» و «حمّامات الجزائر»، الخ... تشكل معادلة: «العثماني = مثلياً جنسياً» إحدى ثوابت العمل الرئيسية. فالـ «سراي» العثماني، إنما هو مسرح لانحرافات «الآخر»، القرين الذي نقمعه في دواخلنا ونخشاه. إنه بالنسبة إلينا بمثابة «السيد هايد»(*).

طوال ثلاثة قرون ويزيد، احتل «الحريم» مكانة مركزية في الأدب الأوروبي وبقي يُصوَّر باعتباره «جحيم الانحراف والفساد»، و «صحراء العقم التي تزول فيها الفوارق بين الجنسين، بل وتنقلب المراتب والأدوار»، كما عبر عنه «ألان غرو ريشار». ويرينا هذا الباحث في كتابه «بنية السراي» أواليات الاستعادة والنسخ التي تُصنع بموجبها صورة «البربري». إلا الانتقادات والنوادر والأفكار التي نقابلها في «الرحلة إلى تركيا» تتكرر بلا أدنى تحوير لدى كل من «ريكو» و «بوديه» و «غالان» و «شاردان» وآخرين. كما أن انغماس الرجال في علاقات غير مشروعة، وما ينجم عنه من احتقار للمرأة يدفعان الأخيرة إلى البحث عن علاج لدى أخريات من جنسها هي، وهكذا «تُشوّه بالجرائم نظام الطبيعة»، كما عبّر، بحياء، أحد الكتاب المذكورين. وما هو أكثر خطورة هو أن العبيد يكشفون بدورهم عن قدرتهم على الاستمتاع بالمرأة وإمتاعها بممارسة نوع من «الجنسية الفظة وغير المألوفة» كما يعبر «ريكو» بخوف واضح. إن هذه المحاكاة الساخرة للزواج المسيحي القائم على الواجب الطبيعي المتمثل في الإنجاب، تثير لدى كتابنا الدهشة والفضيحة. فما يُزَعْزَع هنا هو العماد الرئيسي للمجتمع كما تصوّره الخالق: إذْ يتوقف الرجل والمرأة عن ضمان استمرار النوع البشري، ويتحولان إلى منتجين مستقلين للذة جنسية لا تحدها حدود، ولآليّة لا تعرف الشبع، متميزة بالغلواء والعنف، سيأتي رجل اسمه «ساد» ليثبت صمودها الشيطاني أمام جميع محاولات الاختزال والتذويب. هكذا تتحول «الرحلة إلى تركيا»، في الواقع، إلى «رحلة الرغبة» نفسها بالذات. أي هذه القفزة إلى هاوية دواخلنا الفاغرة، عبر التمثل الاستيهاميّ لـ «السراي» والوحش الذي يسكنه: «إيروس» الشرقي، هذا المخيف، والملغز، والذي يتعذّر إرواؤه.

(*) السيد هايد Mr. Hyde: إشارة إلى رواية الكاتب الإنكليزي «ستيفن»: «الحالة العجيبة للدكتور جيكل والسيد هايد»، يقوم فيها الطبيب بتجارب على نفسه، فيتحول إلى مخلوق آخر هو كناية عن ذاته الأخرى (المترجم).

٦ ـ رحلات «علي بيك» إلى إفريقيا وآسيا

«إن من سافروا منا إلى خارج القارة الأوروبية هم من القلة بحيث إن كل ما نعرفه عن الأمصار البعيدة يأتينا من كتّاب آخرين، هم في الغالب، الفرنسيون الذين لا تتصف أعمالهم بالدقة بقدر ما تعكس سرعة انبهار مؤلفيها وتأثّرهم»[1]. هذا ما كتبه «أدولفو ريبادينيرا» في ١٨٧١، هذا الترجمان الشاب، الذي عمل موظفاً في إحدى القنصليات الإسبانية، وألهمت حياته ومغامراته الكاتب «سابيدرا» Saavedra أجمل الصفحات، والذي يسلط في هذه الملاحظة الضوء على نزوع إلى الانغلاق أمام الخارج وعدم الاهتمام به ميّزا أدبنا الإسباني قروناً عديدة.

مع توقف الغزو الإسباني للقارة الأمريكية اللاتينية، خبت عبقرية مؤرخي الأراضي الهندية. وإذا ما نحن قارنا ما كتبه مسافرونا عبر العالم وما كتبه الرحّالة الإنكليز والفرنسيون والألمان والطليان، لوجدنا الأوّل من الضآلة «وصعوبة الهضم» بحيث يثير فينا الدهشة. ونُواجَه بالشيء نفسه فيما يتعلق بإسهاماتنا في دراسة اللغات الأجنبية، لا العربية والتركية والفارسية والهندية والصينية فحسب، وإنما حتى اللغات الأوروبية، كالفرنسية والإنكليزية والألمانية والإيطالية والروسية. وإذا كانت الشحة وانعدام الأهمية يميزان ما قدّمه الإسبان حول مبدعين أجانب كرابليه وغوته وشكسبير وبوشكين، فإن ما قدمه دارسو الإسبانية من الفرنسيين والإنكليز والطليان والألمان لا يقدم بعض الفائدة فحسب وإنما يتمتع بأهمية حاسمة في فهم كتّاب إسبان من مثل «كبير كهنة هيتا» و«ده روخاس» و«كالدرون» و«غالدوس» و«ثربانتس» إلخ... بل إننا لندين لكتاب أجانب بالكشف حتى عن الواقع الإسباني نفسه: إن أفضل الدراسات التاريخية أو سواها، المكتوبة عن المجتمع الإسباني في النصف الأول من

---

(١) «الرحلة من سيلان إلى دمشق»: Viaje de Céylán a Damasco, Madrid, 1871.

القرن التاسع عشر، مثلاً، موضوعة في اللغة الإنكليزية. ويبلغ عدم التوازن بين ما نأخذه من الآخرين وما نعطيهم إياه درجات مأساوية أحياناً. يكفي أن نقارن ما كتبه معاصرنا الإسباني «ثيلا» Cela عن أسفاره، وما كتبه «بريnan» Brenan عن شمالي غرناطة و «الوجه الحقيقي لإسبانيا»[٢] حتى ندرك الفارق على الفور. وإذا كانت الشحة تميّز دراسة الواقع الإسباني نفسه طوال قرنين من إنتاجنا الأدبي، حيث نجدنا مجبرين «على الاكتفاء بالقليل» كما عبر «برغامين» Bergamín بل و «بالملح والخبز اليابس» كما في القرن الثامن عشر، فإن الأمر، في ما يتعلق بالعالم الأفرو ـ آسيوي، لا يمكن أن يختلف عما تصفه الأسطر الآنفة الذكر لريبادينيرا. صحيح إن غياب المصالح السياسية والعلمية والتجارية الإسبانية في البلدان الأفرو ـ آسيوية يفسر قلة الكتاب وعلماء اللغة والدبلوماسيين والمغامرين الإسبان في العالم الإسلامي بالمقارنة مع نظرائهم الفرنسيين والإنكليز، إلا أن مثل هؤلاء الرحّالة قد وُجدوا، وإن يكن عددهم قليلاً جداً، وحتى إذا كان أغلبهم يقبع في النسيان. وإذا كانت أعمال بعضهم تتسم بالسطحية وانعدام القيمة، فإن آثار بعضهم الآخر لتستحق منا الاهتمام. لا أريد التوقف هنا عند هذه القائمة التي سرد بيدرو مونتابيث[٣] بعضاً من أسمائها، بل سأكتفي بتناول أحد أمتع كتب الرحلات الإسبانية: إنه بالطبع كتاب «رحلات علي بيك إلى إفريقيا وآسيا».

طبع الكتاب بالفرنسية في ١٨١٤، قبل أن يصدر بالإسبانية، وحمل عنوان «رحلات علي بيك إلى إفريقيا وآسيا في الأعوام: ١٨٠٣، ١٨٠٤، ١٨٠٥، ١٨٠٦، و١٨٠٧» وحمل توقيع «شريف وأمير عباسي، ورع، عالم، حكيم وحاجّ إلى بيت الله الحرام». وما كان في الحقيقة غير كاتب إسباني من برشلونة اسمه الحقيقي: «دومينغو باديا» Domigo Badía، كان مسؤولاً عن مصلحة التبغ في قرطبة، وتعلم العربية عصامياً، وختن نفسه في لندن، ثم اتجه إلى المغرب متنكراً في زي شيخ عربي. زار طرابلس الغرب وقبرص ومصر وقام بمراسيم الحج الإسلامي في مكة، وزار فلسطين وسوريا وتركيا، ثم عاد إلى بلاده ليخدم في ديوان «جوزيف بونابرت». ولحق الأخير إلى منفاه الباريسي في ١٨١٢، ويحتمل أن يكون قد وضع مذكراته عن رحلاته إلى إفريقيا وآسيا في تلك الفترة. ولقد خطط لرحلة أخرى إلى شبه الجزيرة العربية، ولكنه توفي في بدايتها، في عام ١٨١٨، على إثر إصابته بالزّحار. تُرجم كتابه إلى لغات عديدة، وعاد لصاحبه ببعض الشهرة في النصف الأول من القرن الماضي.

---

(٢) راجع مقالاتنا حول الموضوع في التقديم النقدي للعمل الإنكليزي لخوسه ماريا بلانكو وايت «Presentación crítica de la Obra inglesa de José Maria Blanco White» وفي «إسبانيا والإسبان»: España y los españoles, Barcelona, 1980.

(٣) مقالته: «الاستعراب الإسباني المجهول»:

«El aún desconocido arabismo español», en Ensayos marginales..., op. cit., Madrid, 1975.

كان كتاب مسيحيون آخرون قد زاروا قبله عتبات الإسلام المقدسة، مستعينين بهذه الحيلة أو تلك. فالكاتب والرحالة الإنكليزي ريتشارد برتون Richard Burton مثلاً، ألحق بكتابه «رواية شخصية لحج مكة والمدينة» نصين أحدهما للإيطالي لودوفيكو بارتيما Ludovico Bartema، الذي زار المدينتين في العام ١٩٠٣ متنكراً في هيئة عبد آبق، والآخر للإنكليزي «جون بتس» John Pitts الذي أسره الأتراك في الجزائر وأسلم، ودخل في حاشية «الباشا» الذي اصطحبه معه إلى الحج. ومع ذلك فإن «رحلات علي بيك»، بثرائها بالوصف وتنوعها وبراعتها، وبوفرة معايناتها وكشوفها الأنثروبولوجية والعلمية والجغرافية، وبالدقة التي تصف بها مراسيم الحج إلى «بئر زمزم» و «الكعبة»، وبالطابع الاستثنائي، أخيراً، لمشاهدات الكاتب ومغامراته، تمنح لمؤلفها مكانة هامة ضمن هذه الكوكبة من المغامرين والرحّالة والمستكشفين والمبشرين المسيحيين وموظفي الدوائر الاستعمارية، الذين يذهبون من «بركهاردت» Bruckhardt إلى الإنكليزي السير ريتشارد برتون، ومن الفرنسي «الأب دو فوكو» Pére de Foucauld إلى الإنكليزي الآخر المعروف بـ «لورنس العرب»، الذين تبنوا هذا النمط من «التربية الذاتية عبر السفر» النمط الذي استقبله الرومانتيكيون بحماسة، والذي تمتزج فيه الدوافع السياسية والمهنيّة بالتعلّق الشخصي بالحياة العربية والافتتان العميق بالإسلام.

قلنا أن دومينغو باديا قد تخفّى وراء شخصية أمير عباسي. بعده بنصف قرن، تنكر برتون في شخصيتين من ابتكاره أيضاً: فهو تارةً «الشيخ مرزة عبدالله»، وطوراً «الحاج عبد الواحد». ولكن إذا كان برتون يكشف للقارىء عن حيلته بمجرد أن اكتمل مشروعه وشَرع بالكتابة عنه، فإن صاحبنا الإسباني بقي محتفظاً بهيئته الخيالية أو التنكرية في قلب مشروع كتابته نفسه. إنه يقص علينا مغامراته في البلاد العربية والإسلامية بدون أن يتخلى عن شخصيته المبتكرة، شخصية سيد يتحدر من سلالة نبي الإسلام. ولا يحرص المؤلف على أن يلفت أنظار أبناء دينه فحسب، إلى كون هذا السيد العربي قد نشأ في أوساط أوروبية، وإنما الإنسانية جمعاء. وقد تسبب هذا، كما سنلاحظ، بمآزق كثيرة لاستراتيجيته الحكائية. وفي نهاية الكتاب، الذي يتحدث فيه «علي بيك» دائماً عن نفسه بضمير الغائب، يعلمنا بأنه أودع هذه الأوراق لدى صديق له، وطلب إليه أن ينشرها بعد فترة محددة، وواصل هو السير غير عارف إن كان سيتجه «غرباً أم شمالاً أم شرقاً». هكذا يكون القارىء محمولاً على افتراض أن صديقه المعنيّ قد قام بمهمته على أكمل وجه.

إن المعلومات التي يقدمها الكتاب عن هوية المؤلف العباسي المزعومة نادرة جداً. وهو حين يدخل على سلطان المغرب، يسأله هذا عن عدد اللغات التي يتكلمها، والعلوم التي درسها في أوروبا، والأعوام التي قضاها بين المسيحيين، إلا أن المؤلف لا يذكر لنا أجوبته. وحين يزور، بعد أربع سنوات من ذلك، شريف مكة المدعوّ: «كليب»، يكتفي بالقول إنه

ولد في «حلب» وخرج منها في سن مبكرة، مهملاً جميع السنوات السابقة لزيارته المغرب، ومشيراً ببساطة، إلى إجادته التعبير بالفرنسية إلى حد ما، وإلى كونه يتكلم ويكتب باللغتين الإيطالية والإسبانية. وليس ماضي المؤلف هو وحده ما يعوم في الضباب، بل إن القارىء المرهف للكتاب يصطدم بمواقع معتمة كثيرة في ما يتعلق بحقيقة نشاط المؤلف وأهدافه، وبخاصة في أقسام الكتاب الأربعة الأخيرة.

ما إن يصل علي بيك، الذي كان قد نشأ في بلدان عديدة من أوروبا «المتحضّرة»، إلى بلاد «همجية»، كالمغرب، بدون أية ضمانة ولا حماية سوى وسائله وإمكاناته الشخصية، حتى يعبّر عن تساؤلاته القلقة عما إذا كان سيحقق مشروعه أم لا، وما ستكون عليه ظروف الحج إلى «مكة». وكما ستثبته لنا الأحداث اللاحقة، فلم يكن قلقه هذا مجرداً من الأسباب. إن وصوله المشهديّ إلى «طنجة» والصداقة الاندفاعية التي منحها إياه السلطان «مولاي سليمان» سرعان ما أثارتا من حوله الحسد والشكوك، والمكائد أيضاً. ها هو فلكيّ الديوان، الذي أثارت غيرته معارف «علي بيك» الفلكية الكثيرة، يحاول، عبثاً، التفريق بينه وبين السلطان، كما أن عزوف «علي بيك» عن النساء، الذي يتنافى وسلوك المسلم الصحيح، بدأ يحيطه بالشبهات. يبدو أن انصرافه إلى متع العقل أنساه مسرّات الجسد، حتى إنه حينما أهداه «السيد درويش» أَمَة سوداء، بدا حائراً ومُفاجَأً بهذه الهدية، ولم يُخْفِ تقززه البالغ من شفتي المرأة الغليظتين وأنفها الأفطس. وحتى يضع السلطان حدّاً للتقوّلات المنسوجة حول ضيفه، قام فأهدى إليه جاريتين اثنتين. وبعد أن أبدى «الأمير العباسي» من التردد ما أدهش جميع الحضور، فاء إلى الصواب وطبائع السكان، واصطحبهما إلى بيته. إلا أن آمال هاتين المرأتين «المهداتين» ستخيب أيضاً، مثلما خابت آمال الأمَة السوداء قبلهما. إن مواطننا، الذي يعرب عن عدم اهتمام غريب بأمور الجنس، وعن تقززه منها أحياناً، بقي على مثل ما جاء به من عفة. وستظل هاتان الجاريتان شبه سجينتين في حجرات البيت، ولن تعرفا «بَعْلَهما» بالمعنى التوراتي للكلمة. وحين أعلن «علي بيك» عن نيته في السفر للحج، وأراد الاستئذان من السلطان بالمغادرة، عرض على الجارية «موحانة» أن يطلّقها أو ترافقه في الرحلة إذا كانت متأهبة لتحمّل متاعب الطريق وعناء السفر، فوافقت الجارية على الخيار الثاني، وأشاد صاحبنا بشجاعتها أمام الجميع، ووعدها بالحماية والرعاية. ولكن حين غادر «علي بيك» المغرب مطروداً، يحيط به حرس السلطان الذين لازموه حتى لحظة خروجه، فإن القارىء عبثاً يتساءل عن مصير المسكينة «موحانة». إن علي بيك يتحدث عن كل شيء، من حاشيته إلى حرسه ودوابّه، إلا عن موحانة. وحتى في هذه اللحظات الحرجة، تستأثر المعاينات الجغرافية والفلكية باهتمام الرحالة «البرشلونيّ»، وأبداً لن نعرف شيئاً عما كان من مصير هذه الجارية.

كذلك فإن ثغرات كثيرة تتخلل الفصول المكرسة لوصف الرحلة إلى «وجدة» مروراً بالجزائر، حيث تجبر انتفاضة «تلمسان» علي بيك على تغيير مساره. إنه يقول لنا، ببساطة، إن وضعه في المغرب أخذ يسير من سيء إلى أسوأ، وإن مصادره الماليّة بدأت تنفد، وإن أعداءه قد أفادوا من إقامته الطويلة في «فاس» ليوقعوا بينه وبين السلطان. وكان قد قرر السفر للحج بمساعدة قبيلة «بني سناسن» بيد أن المشروع أحبط بالقرار المفاجيء الذي اتخذه السلطان بطرده من البلاد، مصحوباً بحرسه حتى اللحظة التي يغادر فيها «إلى وجهة آمنة». كما يجد القارىء نفسه في جو من الإبهام والغموض طوال فقرات الرحلة بين «تعز» و «وزّان»، التي كان الرحالة يُعامل فيها كضيف معتَبر تارةً، وكسجين تارة أخرى. إن علي بيك لا يقدم لنا أية معلومة جوهرية، سوى أن الحرس كانوا يتحدثون عنه في السر ويتبادلون عنه إشارات دالّة، ويقفون منه موقفاً حافلاً بالغموض.

إننا إذا أردنا معرفة طبيعة تحركات مواطننا في المغرب، وسبب انقلاب موقف السلطان منه، فعلينا أن نرجع إلى مذكرات «مانويل غودوي» Manuel Godoy التي يتحدث فيها «أمير السلام» هذا عن مشروعه في الهيمنة على المغرب بمساعدة دومينغو باديا نفسه، والاستئثار بـ «كل ما يناسبنا في الإمبراطورية». وكان المغامر الإسباني قد عرض على محظيّ كارلوس الرابع والملكة «ماريا لويسا» مشروع حملة عملية إلى المغرب، سرعان ما عدّلها بحيث تتلاءم مع مطامع «غودوي» المتوسطية. وهكذا توصّل كل من «أمير السلام» وصاحبه المدير المتواضع السابق لدائرة التبغ في قرطبة، إلى صياغة مشروع «خيالي» يذهب «باديا» بموجبه إلى المغرب متنكراً بزي أمير عربي متحدر من سلالة النبي، كان قد غاب لسنوات طويلة، وزار أقطاراً أوروبية عديدة، وها هو يرجع الآن إلى بلاده، ماراً بالمغرب، متجهاً إلى العربية [السعودية] لأداء فريضة الحج. كان عليه في هذا المشروع، أن يكسب ثقة السلطان في المغرب، ويقنعه بقبول االحماية الإسبانية ضد أعدائه الكثيرين. وفي حالة فشل المخطط، يتصل علي بيك بهؤلاء الأعداء، ليشعل في المغرب نار حرب أهلية تشكل تعلة لهيمنة إسبانية بلا خسائر كثيرة. وحتى ينفذ «علي بيك» المخطط على أحسن وجه، مدّه «أمير السلام» بمبالغ مكّنته من العيش، بعد فشل مشروعه «الغريب»، لسنوات عديدة، في «إطار شرقي» باذخ، «على نفقة الأميرة» كما يقال، أي على نفقة الأمير في واقع الأمر. ما هو مؤكد هو الدهاء الذي أبداه «باديا» في مداعبة مطامع الأمير، واستغلال سذاجته لكي يتحقق مشروع الرحلة. وما أن أصبح السفر أمراً واقعاً، حتى أصبح يعامل الأمير بعدم اكتراث يقترب من الوقاحة أحياناً. إلا أن هذا لن يمنع الأخير من أن يتحدث عنه بعد ثلاثين سنة، في عزلته الباريسية البائسة، بهذه الكلمات الودية، ومن أن يترك عنه هذا التصوير الحماسيّ:

«كان رجلاً شجاعاً، داهية، كتوماً، صاحب مبادرة، وله روح مغامر. واسع المخيلة، أصيل حقاً، ومن شأنه أن يلهم الشعراء أنموذج بطل أسطوري. حتى عيوبه، وحتى عنف أهوائه وتحرُّق ذهنه العبقريّ، كانت ترشحه لهذا المشروع. وهو قد تمسّك بمهمته بمثل هذا التصميم بحيث ختنَ نفسه بدون استشارة أحد، وكان هذا هو الشيء الوحيد الذي ينقصه حتى يلعب دوره الصعب والمحفوف بالمخاطر الذي كان عليه أن يضطلع به بين المسلمين».

إن هذه الحكاية، التي سدل عليها «دومينغو باديا» ستار الصمت، حين قدم لجوزيف بونابرت قائمة بمزاياه وخدماته، بقيت طيّ الكلمات لفترة طويلة، حتى كشف عنها «غوميث ده آرتيجه» Gomez de Arteche في أرشيفات الجنرال «كاستانيوس» Castaños، التي تضمنت مراسلات «باديا» مع «أمير السلام» أو مع مساعديه. ويشرح فيها الكاتب، مستخدماً تارةً توقيع «المسافر» وطوراً «الشيطان»، سير مهمته وتطورات المؤامرة التي لها يحضّر. رسالة بعد رسالة، كان الرحالة البرشلوني يطمّن مشاعر الأمير الميقان (السريع التيقّن) ويداعب أحلامه الإفريقية. وبالطبع فقد كان الانتصار الوشيك الذي يلوّح به يبرر مطالبته بالمزيد من المال. نجهل إذا كانت رسائل «علي بيك» المرموزة تعكس واقعاً فعلياً أم أنها من بنات مخيلته، ولكن من المرجح أنها كانت مزيجاً من الاثنين معاً، وإنْ لم تكن مؤامرته لتتمتع بالضخامة التي يوحي بها لمموِّله وحاميه. ما حصل هو أنه حتى من «وجدة» التي ربما كان علي بيك قد اتجه إليها ليهرب مرة وإلى الأبد من المغرب ومن المخاطر التي أثارتها من حوله تحركاته، كان يكتب للأمير مدعياً أنه ضَمن مؤازرة شيوخ القبائل المحيطة، ومطالباً بإرسال المال والذخيرة والأسلحة والرجال، وإلا «فإذا ما أطلقت الرصاصة الأولى وتأخر هذا كله خمسة عشر يوماً، فستكون المخاطر المتوقعة عظيمة». كما يدعي «باديا» أنه حظي بتأييد القسم الأعظم من السكان، ولكن السلطان ارتاب من أمره فكلّف بمراقبته الدائمة ألف رجل. ثم، بعد ذلك بشهرين، يعلن للأمير، من «الأعراش»، عن فشل المخطط بسبب انتفاضة «الجزائر» المفاجئة، ووصول قوات السلطان «مولاي سليمان» في اللحظة التي كان علي بيك يتهيأ فيها للاتصال بـ «عرب الجبال». مرة أخرى، يصعب الفصل بين الغثّ في كلامه والسمين. ربما كان «باديا» قد حدس احتمال تمرد أهل «القبائل» في «مليلة»، التي عجّل إليها الأمير، بطلب منه، بارجة حربية كاملة. إلا أنّ العناصر الواقعية في تقريره غارقة في بحر من المبالغات التي هي ثمرة ولع المؤلف، البالغ، بالتهويل. ويتمتع كتاب «رحلات علي بيك» ومذكرات «أمير السلام» بهذا القاسم المشترك على الأقل: عدم موثوقيّتهما. فمثل الغالبية العظمى من كتب الرحلات والمذكرات الشخصية المكتوبة بالإسبانية، يفتقر هذان الكتابان إلى النزاهة والصدق الجارف اللذين

يميزان بعض كتابات الإنكليز والفرنسيين في هذا الميدان، ويمنحانها مزية أخلاقية عالية. فبصورة مفارقة، تتميز «المذكرات» التي يكتبها الإسبان بافتقارها إلى الذاكرة، وبنزعتها الوصولية والتبريرية ـ الذاتية. وإذا ما غامر مؤلفوها وطَرقوا مسائل شخصية صميمة، فهم لا يذهبون أبعد من العموميات الفجة وثرثرة الصالونات. ولا يشكل «علي بيك» استثناءً لهذه القاعدة، وإن قارئه ليشعر بالأسف لأنه أحاط بالصمت «مؤامرة» بمثل هذا الثراء بالمغامرات، وربما كانت ستلهم كاتباً كـ «باروخا» Baroja بطلاً مشابهاً لـ «ثالاكايين» Zalacain. وكما كتب «نيكولاو م. روبيو» Nicolau M. Rubió الذي ندين له بتحقيقه آثار «غوميث ده آرتيجه» ونشرها، أقول كتب في مقدمته الموثقة للطبعة القطلونية من «رحلات علي بيك» فإن «هذا الجهاز الكبير والمعقد من الأسرار والمؤمرات والتهويلات والحيل، إنما تنجح في إخفائِه براعة علي بيك المشهورة ومعرفته الواسعة بالثقافة العربية وتديّنه الإسلاميِّ الصارم، وعزيمته التي لا تلوى وبرودة الأعصاب المتناهية التي كان يبديها في المواقف الحرجة، وهيئته الجامعة بين الوقار والرهافة التي تميّز المسلم الأصيل». وعلى أية حال، فإن الرسائل المتبادلة بين «علي بيك» و «أمير السلام» تتوقف بعد رسالة «الأعراش» المذكورة. لقد اندفع علي بيك في رحلته عبر «المتوسط»، التي ستقوده إلى «مكة»، معتمداً على حنكته وحس الفكاهة عنده، متخذاً شخصية أمير شرقي وأبهته وزيّه، وضاحكاً «في عبّه» لكونه نجح في إيهام حاميه الساذج والبالغ الكرم في آنٍ واحد.

إلى ثغراتها و «نسياناتها» العديدة، تكشف «رحلات علي بيك» عن مشكل آخر، مشكل كتابته المعقدة شبه الملتوية، الناجمة عن الموقع الخاص الذي اتخذه حيال موضوعه والجمهور الذي يتوجه هو إليه. إن كون النص موقّعاً باسم «أمير عربي»، وكونه نشر للمرة الأولى في طبعة فرنسية، موجهة بالتالي إلى قارىء أوروبي مسيحي، قد اضطر المؤلف إلى اتباع استراتيجية أدبية حافلة بالمشاكل والتحوطات. فلأن «علي بيك» كان مجبراً على الكلام باعتباره سيداً عباسياً يحرص كل الحرص على الالتزام بمبادئه الدينية وعاداته الاجتماعية، سيما وأنه نشأ وتربى في أوروبا، فهو كان مجبراً على الخوض «بين مائين» كما يقال، متصرفاً، بحسب طبيعة الظرف، تارة كرجل مسلم وطوراً كمواطن أوروبي، مما جَعَله يكون سجين التناقضات الناجمة عن غموض موقفه نفسه. فمن جهة، يعبر «باديا» عن وجهة نظر مسلم ورع، ويقدم وصفاً دقيقاً لطقوس الإسلام وشعائره ومعتقداته ويعرض للجمهور الأوروبي لائحة طويلة بالمعايير الدينية والاجتماعية المتبعة في عالمه التاريخي ـ الثقافي. كما يذكّر قراءه بأنه ليس ثمة في الإسلام من «كنائس» ولا «كهنة»، ولا وسائط بين البشر وبين الخالق، بل هم جميعاً سواسية أمام الله، لا يعرفون مراتب روحية متدرجة ولا امتيازات. يعلم القارىء بأن مذهب محمد بسيط كأكبر ما تكون عليه

البساطة، لا يطالب الإنسان بأكثر من الاستسلام إلى مشيئة الله والصلاة وتقديم الزكاة وتطهير النفس بالصيام والتحلّي بنظافة داخلية والحج إلى الأماكن المقدسة. وإذا كانت الدقة والموضوعية اللتين يمليهما تنكّر المؤلف تستجيبان إلى الحاجة إلى منح حكايته قدراً من الاحتمال، فإن علي بيك ينجرّ في بعض الفقرات وراء الحماسة التي يضطلع بها بدوره، فيعبر عن مشاعر وعواطف تخرق الإطار التقاعديّ للحكاية. كتب مثلاً في وصف الحج إلى «جبل عرفات».

«ليس إلا في جبل عرفات يمكن للمرء أن يكوّن لنفسه فكرة عما هو عليه حج المسلمين. حشد لا يحصى من البشر، من جميع الشعوب والألوان، جاءوا من أقصى أقاصي الأرض، مجتازين آلاف المخاطر، وما لا يعدّ من المتاعب، لكي يعبدوا، معاً، الإلّه نفسه، إلّه الحق. ساكن «القوقاز» يمد يداً صديقة للأثيوبي أو للزنجي الغيني، والهندي والفارسي يتآخيان والبربري أو المغربي. الجميع ينظر بعضهم إلى بعض كأخوة أو كأعضاء في أسرة واحدة، يوحّدهم رباط الدين، ويتكلم أغلبهم، أو يفهم على الأقل، اللغة نفسها، لغة العرب المقدسة. لا، ليس ثمة من ديانة أخرى تقدم للحواس مشهداً أكثر بساطة من هذا، ولا أكثر إثارة ومهابة».

... ومن جهة ثانية، فإن علي بيك يتجرد في مقاطع أخرى من احتراسه هذا، وينسى إلزامات الدور الذي رسمه لنفسه، فيطلق عدداً من الأحكام التي لا تنسجم وكونه «رجلَ دينٍ، عالماً بأركان الإسلام، حكيماً وشريفاً»، مهما كان تَأوْرُبه وانفتاحه. نجد أمثلة على هذا في ملاحظته الساخرة عن «المرابطين» في المغرب، وما يدّعونه من امتياز إلّهي يضمن لهم القداسة بالوراثة، وإعجابه المتهكم بأولئك الشيوخ المتورّدي الأوجه، بدناء الأجسام، الذين لا يؤدون فريضة الصيام ولا بقية العبادات، ويفيدون إلى أقصى درجة من القوة الذكورية التي حباهم إيّاها الخالق. فها هو «سيدي العربي» يصرّح بامتلاكه ثماني عشرة جارية يشاركنه نعمة السماء مرة في كل أسبوع. وها هو إمام «طنجة» يسرّ لعلي بيك باعتقاده بأن صغار العقول إنما خُلقوا لتحقيق مسرّات الأذكياء. يمكن أن نجد كذلك أمثلة في نقد الكاتب لـ «غباء العامّة وتعصبهم». هذا وسواه يصدر، بالطبع، من موقف عقلاني وشكّيّ ربما كان شائعاً في أوروبا، ولكنه يثير الاستغراب بين مسلمي تلك الحقبة. ولا يمكن أن يتوقع أحد من المسلم التقي الذي يدعي علي بيك كونه، هذا الوصف للتعليم في مدارس «فاس» وبخاصة المشهد، «الأخرق» بتعبيره هو، الذي نرى فيه شيخاً وهو يجلس القرفصاء، ويطلق صرخات مرعبة أو يرتل في نبرة نائحة، بعض آيات القرآن التي كانت ترددها وراءه مجموعة من الفتية بأصوات حادة ناشزة. الأمر نفسه حين يعلل عافية النصارى في «مورية» وبهاء بشرتهم بكثرة تناول الخمر، وحين يكتب: «بما أن نبينا (محمداً) لم يخصص مكاناً للنسوة في الجنة، فإننا لا ندع لهن مكاناً في المسجد وقد أعفيناهن من

صلاة الجماعة . . . »، وكذلك حين يتظلم لحياة اليهود، فيقع في التباسات جمة من وجهة نظر المسلم المتزمت الذي يتقمصه هو، زاعماً أنّهم يُجبرون على الترجل عن مطاياهم كلما لاقوا في الطريق تابعاً لمحمد، وحين يطنب في الكلام على «التعصب الإسلامي». لا يُتوقع كذلك من حكيم وعالم مسلم القول: «إنني أعرف أبناء ديني بما فيه الكفاية حتى أقول لكم إن التركي، إلى بربرية الإسلام وخيلائه يضيف البربرية والخيلاء الملازمين لشعبه نفسه».
هذه الملابسات والأخطاء والافتقار إلى معرفة ببعض الحقائق والتفاصيل الخاصة بالعالم العربي المعقد والمتعدد، هي التي تفسر حكم ريتشارد برتون القاسي نوعاً ما، على «علي بيك» إذ يقول عنه «إنه يتحدث أحياناً كقطلوني جاهل أكثر مما هو كعباسيّ متعلم». إلا أن هذا لم يمنع الرحالة الإنكليزي من الثناء عليه وتمجيده في مواضع أخرى. ومع أن «باديا» لا يتمتع كـ «برتون» أو «لورنس» بملكة النقد الذاتي، ولا يمارس الشك بأطروحاته، فإن القارىء يستطيع أن يستشف بعض عيوبه ونواقصه من وراء الكتلة الضخمة من المزايا التي يقول إنه قد جادت عليه بها الطبيعة. من هذه الناحية، يرتبط كتابه، بقصد منه أو بدونه، بكتب الرحلات التي وضعها الرحّالة المغاربة العرب، الذين يجدون ممثّلهم الأفضل في «ابن بطوطة». ويذكرنا «سيرافين فانخول» Serafin Fanjul و «فيديريكو آربوس» Federico Arbós في مقدمة ترجمتها الإسبانية لرحلاته، التي صدرت مؤخراً (بعد الترجمة الفرنسية بمائة وسبع وعشرين سنة!) بأن «هذا الرحالة الطنجيّ الذي لا يعرف التعب يظل بخيلاً بالمعلومات الشخصية، فلا تشف سيرته الذاتية عبْر حكاية رحلاته إلا فيما ندر. وهذا الموقف إنما هو نابع من الإحجام المألوف لدى الكتاب العرب عن الكلام عن أنفسهم وحياتهم الحميمة، ومن كون كلام كهذا لا يدخل في غرض المؤلف، الذي ينحصر في وصف العادات الأجنبية والأحداث المشوّقة والوقائع الغريبة التي يترك لها هي أن تتعهد بإبراز شخصية الكاتب ووضعها في مقدمة المشهد». إن هذه الملاحظة لتصحّ على علي بيك نفسه. فما يسعى إليه قبل كل شيء آخر هو التعريف بحياة المسلمين وطبائعهم وهذا يدفعه إلى التركيز على الجوانب المجهولة أكثر من سواها، والتي هي أكثر غرائبية، أي عن كل ما يمكن أن يجتذب انتباه القارىء الغربي، مسقطاً بالمقابل ستاراً من التكتّم على حياته الشخصية ومشاعره وأهوائه.

أما الملاحظات التي تكشف داخل العمل عن بعض هذه الجوانب الشخصية، فهي غير مقصودة، مما يتطلب من القارىء متابعة يقظة، فعّالة، لا غنى له عنها إذا أراد أن يكوّن منظاره الأخلاقي الخاص للعمل.

يدعي الكاتب مثلاً أنه بقي عفيفاً طوال الرحلة. إن عدم الاكتراث إلى هذه الدرجة بأمور «ما تحت الحزام»، والذي يتنافى مع النظرة الإسلامية للجسد، إنما يبين، تحت عباءة الفضيلة، عن نفور عميق، وجِدّ إسباني، من الحرية الأخلاقية التي تسود بعض البلاد

الإسلامية. وهو يتعارض بشدة ومواقف مسافرين آخرين، كفلوبير وبرتون، اللذين ربما كانا يمثلان، بشكلٍ أو بآخر، رائدَي الأنثروبولوجية الجنسية الحديثة. يعترف «باديا» مثلاً، بأن التحرر الذي رآه في العلاقات بين الشبيبة من الجنسين في فلسطين، قد صدمه إلى حد بعيد، كما ينظر في المغرب بكثير من الامتعاض إلى وجود «إماء سوداوات مفزعات، يحظين بحب أسيادهن المسلمين الوحشي، وثقتهم». ويلاحظ في القسطنطينية، إن حرية النساء تشجع على الفجور، ويهاجم الإباحية التي ترافق العروض الشعبية: «لقد شاهدت راقصين يقومون بإيماءات من أكثر ما يمكن فجوراً وبشاعة، وإن لديهم [العثمانيين] مسارح لخيال الظل تقدم مشاهد شبقية ولا أكثر قُبحاً». إن من المتوقَّع أن يقيم الأتراك، الذين شكلوا طوال قرون متنفّساً لجميع مفاسد العالم الذهني الغربيّ وأحلامه الرديئة، أقول يقيمون في قلب استيهامات كاتبنا البرشلونيّ. فها هو يصوّرهم أناساً خاملين، عاطلين، يتعاطون الخمرة والأفيون بكثرة، ويمارسون جميع المِتَع الشاذة: «هذه هي المتع التي تصنع سعادة المسلمين». أي إننا نكون معه في القطب المضاد تماماً للمذكرات الإيروسيّة، المُشبِهة بسجل حساب للمغامرات واللقاءات الجنسية، التي تركها مؤلف «مدام بوفاري»، أو الملاحظات التي دَوَّنها «برتون» عن بظر المرأة الصومالية والعضو الذكري لزنوج زنجبار.

ونلاحظ بالمقابل إسهاب علي بيك في وصف العلاقات التي جمعته بالملوك والباشوات والنبلاء، والمشاهد المفصله الباذخة التي ربما انطوت على قدر كبير من المبالغة (يلتحق هنا بابن بطوطة وباقي كتاب الرحلات من العرب)، والتي يترك فيها كامل الحرية لنفاجته وولعه ببذَخ العرب ورهافتهم. لقد وجد هذا المدير المتواضع السابق لدائرة التبغ نفسه في حلم منبعث من قراءة «ألف ليلة وليلة»، وقصص خيالية أخرى، شرقية أو استشراقية (لا ننس أننا في حقبة «بكفورد» Beckford) وهو يمعن في وصف المشاهد الباذخة والتشريفات وعلامات التقدير المتعددة التي أحيط بها في البلاد الإسلامية، والاستقبالات الفخمة التي أقيمت له في جميع تنقلاته، ومنزلة خلطائه الاجتماعية العالية، إلخ.. أي تماماً كما يحدث في المقالات الكثيرة الادعاء والسخف التي تقدمها الصحافة عن المناسبات الارستوقراطية، والتي تُطبع فيها أسماء الشخصيات «البارزة» بحروف غليظة. نعم، إن علي بيك، وقد انسحر بمصيره الشخصي، يحاول أن يوصل انسحاره إلى القارىء، فيغرق بعلامات الشرف والأبهة التي خُلِعَت عليه. وهو يقوم بهذا كله بمزيج من السذاجة والمحاباة الذاتية والشراهة الفاضحة التي تميز «حديثي النعمة»، والتي تكشف، تحت عباءة الأمير المرهف، عن النسيج المتهافت للإنسان «الواصل». إن رحلته عبر المغرب، التي اكتست بهرجاً وفخامة متناهيَين بفضل الأموال التي أغدقها عليه «أمير السلام»، مكّنت صاحبنا من تحقيق أكبر استعراضاته الذاتية، التي تمتزج فيها الحقيقة

والخيال إلى حد أنهما لا يعودان يشكّلان قطبين متعارضين. يروي، مثلاً، كيف جذبت هداياه للوجهاء والمسؤولين المغاربة، انتباه الجميع إليه على الفور، ومدّته بتفوق واضح على الأجانب والشخصيات الأكثر التماعاً في الإمبراطورية. بل إن السلطان قد منحه امتياز الجلوس إلى جانبه واستخدام المظلة الشمسية بمعيّته، وكانت هذه علامة على السيادة لا مراء فيها. وفي «فاس»، كان ينشر «عدّته» التي تبين عن مرتبته وعلوّه، وبالأخص «البُرْنس»، الذي خلعه عليه السلطان والذي يجتذب إليه أنظار الجمهور الذي يدعي أنه كان يتراكض لتقبيل كتفيه وأطراف ردائه. ولما كان اسمه يتطاير من فم إلى آخر، فإن سكان القرى التي يمر بها كانوا يخفّون للقائه في طقوسية كبيرة، ويتسابقون إلى نيل بركته. ولما أصبح من أدباء القصر وعلمائه، فهو يفاجىء الجميع بمعارفه الواسعة، بل ويعلن لنا عن أمله وثقته بأن خطابه الفذ سيحدث «شرارة من الضوء» ويحقق «نتائج طيبة» في عقول هؤلاء الناس. وتعود له تدخلاته البارعة في شؤون القصر بقُبَل الإعجاب من المسؤولين الذين كانوا يعانقونه وينادون به، بملء الأفواه، «إنساناً متفوقاً على سائر البشر». ولا تفارقه هذه النزعة الانتصارية و«الكاريزماتية» («الهبة اللدنيّة») حتى في أحلك اللحظات. فحين توشك سفينته على الغرق، يهرع إليه «الكابتن» والنوتية، يسبقهم رئيسهم، ليؤكدوا له أنه إذا كانت النجاة مكتوبة لأحد فسيكون هو ذلك الناجي. وحينما يشتد العصف، ننظر إليه وهو يستولي على أحد زوارق الإنقاذ، مُبعداً عنه أحد الملاحين الشبان، بفظاظة. إلا أن هذه الغلظة وهذه الأنانية لا تجرّان عليه لائمة أحد، بل على العكس، فما أن تنحسر العاصفة حتى يستبشر من بقوا سجناء في السفينة لرؤيته سالماً، ويرتموا عند قدميه باكين فرَحاً. إن النرجسية الخرقاء التي ميّزت بعض معاصريه لتبدو متواضعة أمام خيلائه. فالفكرة المفخّمة التي يحملها «باديا» عن نفسه، واعتقاده بفذاذة مصيره الشخصي، تشكلان ثابتتين أساسيتين في عمله. وحتى إذا كانتا تصدران عن إعجاب بالذات يميّز كتّاب الرحلات حين يسردون مغامراتهم الشخصية، ومهما كان يصحبهما من شجاعة وبراعة ودماثة خلق، فإنهما تعربان عن عجرفة وجنون عظمة مزعجين جداً.

ولكن من حسن الحظ أن هذا الإلحاح الذي يبديه «باديا»، في المرحلة المغربية من رحلته، بخاصة، لإقناعنا بصحة أقواله، لا يمنعه من ممارسة مواهبه الأكيدة في المعاينة والرصد، فيصف لنا عادات الشعوب وطبائعها. إن وصفه، مثلاً، لحفلات ختان أبناء المسلمين في المغرب، وسط صخب الآلات الموسيقية، يذكرني بمشاهد مماثلة رأيتها في يوم «المولد» في مراكش وطنجة[٤]. كذلك، فإن وصفه لطقوس المائدة، المعقّدة، من الأدعية إلى التطهر، فهذه الطريقة الخاصة في رفع اللقمة إلى الفم بعد تكويرها، فكيفية

(٤) سيكون من الممتع المقارنة بين هذا المشهد وما كتبه «ريبادينيرا»، عن بدو سوريا.

تحضير «الكوسكوسي»، إلخ . . . ، هذا كله إنما يقدم مثالاً على الدقة، وهو يظل صحيحاً اليوم أيضاً، بعد مرور قرنين من الزمان. كما استرعت انتباهي أنا أيضاً، في المغرب، مواكب التشييع التي يصفها «علي بيك» (راجع المقتطفات المنشورة في آخر هذا الكتاب/ المترجم)، والتي يُحمل فيها جثمان المتوفى وقد دُثِّر بـ «حايكه»، ويُنقل على أكتاف أقربائه وأصدقائه الذين يتناوبون على حمله، بخطى مسرعة، إلى المقبرة حيث ينتظره ملاك الموت ليستجوبه ويقرر مآله الأخير. الحمّام الشعبي يلقى هو الآخر وصفه المفصل، وإن كان «باديا» يستغرب من رؤية الزبائن وهم يتنقّلون فيه عراة الأجسام، بدون كثير «حشمة». ويصف طقوس الزواج وصفاً مشبوباً، نلاحظ فيه بعض الاختلاف عن الطقوس الحاليّة. فلم تكن العروس المغربية في عهد «علي بيك» لتتزين حتى لتبدو شبيهة بأحد تماثيل «العذراء» التي تُحمل على أذرع الرجال في المواكب الدينية في صقلية أو الأندلس، وإنما كان يحملها أربعة رجال، موضوعة في سلة مغطاة بنسيج أبيض، أو زاهي الألوان ومختلفها، كهذا الذي يوضع في الكنائس. والمجموع كله من الصِّغَر بحيث لا تصدق بأن ثمة في داخله امرأة، فالسلة أشبه ما تبدو بصحن من الطعام يُبعث به إلى العريس. ولكن ما أن يتسلمها الأخير حتى يقع نظره للمرة الأولى على شريكة أيامه المقبلة. ويتوقف علي بيك في الختام أمام النوارس، هذه الطيور التي تقضي شتاءها في الجدران والمنائر وأبراج الأرصاد في فاس ومراكش. وشأن السلاحف المنزلية، يحظى النورس باحترام جميع الفئات الجماعية ومحبّتها، وتقول أسطورة مغربية أن النورس هو بالأصل آدميّ من جُزُر بعيدة اتخذ هيئة هذا الطائر المهاجر حتى يتمكن من السفر، إلا أنه يرجع كل عام إلى مسقط رأسه ويستعيد هيئته الأولى، هيئة إنسان.

وتستحق النظرة التي يقدمها علي بيك عن صفات المجتمع المغربي أن نتوقف عندها. فأول ما يجتذب انتباهه هو عطالة جيراننا المغاربة وفقرهم. يقول إنهم لا يعرفون أو لا يريدون استثمار الثروات الطبيعية الغزيرة التي تتوافر في أرضهم، وإنهم يرتدون في الغالب أسمالاً ويفترشون الأرض، وينظر إليهم وهم يتسكعون النهار كله في الطرقات، أو يجلسون في الساحات العامة في حلقات، منهمكين في محادثات فارغة لا نهاية لها. الجميع، رجالاً ونساءً، موسرين وفقراء، بَدوا له غاطّين في جهل مطبق، وقد مدّته ضحالة أفكار علمائهم عن الفضاء والأجرام السماوية، وجهلهم التام بالفيزياء والفلك، بالمناسبة لأن يعرض أجهزته وما جاء يحمله معه من تلسكوبات وبواصل وبرجارات ومقاييس للرطوبة، وأشياء أخرى تذكّر بالمعطف الأرجواني والنعال اللذين بهما أدهش «أمبد وكليس» مواطنيه في «أغريجنته»(*).

(*) تروي أسطورة يونانية أن الفيلسوف أمبد وكليس (٤٤٠ ق.م ـ ٤٣٥ ق.م)، الذي أحيطت سيرته بأساطير عديدة، قد رمى نفسه في بركان، تاركاً نعليه لأتباعه عند حافات البركان، فاعتبروا هذا معجزة (المترجم).

يمزج علي بيك الوصف الجغرافي والمعلومات الاستراتيجية (ربما كانت الأخيرة بقايا من مهمّته التي كلّفه بها «غودوي»)، ويلاحظ أن «الموريين» لا يعرفون خدمة العلَم ويفتقرون إلى الأسلحة والذخائر الحديثة، ويَدَعون خطوطهم الدفاعية بلا حراسة. «الصويرة» مثلاً، لن تصمد، في نظره، أمام أدنى هجوم منظّم، لافتقارها إلى الماء. ويرى أن القوات النظامية وغير النظامية تتميز بإهمالها الكامل وافتقارها إلى التنظيم، فالحرس، مثلاً، يؤدون نوباتهم جلوساً ومجردين من السلاح أحياناً. الانطباع العام الذي توفره البلاد هو الفوضى والانحطاط، أما المغاربة فتبدو عليهم دائماً هيئة الإنسان المتوجس الذي يشعر بالحاجة البدهية إلى الحرية ويشاهد نزعات استبدادية مريعة وهي تثقل على كاهله، ويلخّص الوصف الذي يقدمه لمدينة مراكش، بخرائبها الواسعة ومقابرها المترامية الأطراف ومجاري مياهها المهجورة، سياقاً من الانهيار متسارعاً ولا يمكن إيقافه. مناطق واسعة من البلاد تعيش بلا «قائد»، ولا تؤدي ضريبة، ولا تعترف بحكومة «السلطان»، وإنما تخضع لسلطة «المرابطين» أو الأولياء، متنعّمة بشيء من الاستقلال. وتسلط شهادة «علي بيك» هذه أضواء حادة على الاختلاف القائم بين «بلاد المخزن» وهي المناطق الخاضعة للحكم المركزي، وبين «البلاد السائبة»، وهي الخاضعة لسلطة «الزاويات» الدينية، هذا الاختلاف الذي حلّله عبدالله العروي في «الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية المغربية». وإذا كان من شأن غياب الدستور والقوانين المكتوبة، كما سيحلله فيما بعد مؤلفون من أمثال «آلاركون» و«غالدوس»، أن يشجع المبادرة الفردية وروح المغامرة، فإنه يبقي بالمقابل على البلاد في مناخ من الفوضى المحبِّذة بدورها لنشوء الطوائف وتطور الصراعات الداخلية. إن الحرية اللامتناهية التي ينعم بها أصحاب المبادرة والجرأة إنما تقوم بثمن مهانة الضعفاء وانسحاقهم أمام الاستبداد المفرط والسلوكيات العسفية. «لا تتمتع امبراطورية المغرب بأي دستور أو قانون مكتوب، كتب علي بيك، وما من صيغة تنظم وراثة العرش. وهكذا يجد كل سلطان نفسه مجبراً، قبل أن يتربع على سدة الحكم، على أن يجابه الكثير من أخوته والطامعين الآخرين بالعرش، الذين يقوم كل منهم بتسليح الشعب وتعبئته إلى جانبه. وهكذا فكل أمير مغربي يسقط، يجر معه مائة ألف رجل إلى الموت».

في تجواله عبر بلدان الشرق الأوسط، بعد أن أفلت، أخيراً، من العبودية السياسية ومؤامرات القصر المرتبطة بمهمته في المغرب، يكرس «باديا» جل وقته للمعاينات العلمية، والأنثروبولوجية والاجتماعية. يقدم جملة من الملاحظات العامة والوقائع التاريخية، ويصف طبائع البلدان، ويصحب هذا كله برسوم وضعها بنفسه، ذات قيمة إيضاحية كبيرة. رسوم تقدم للمرة الأولى، بمثل هذا الوفاء والدقة، عتبات الإسلام المقدسة في «مكة» ومدن أخرى. وبمجرد وصوله إلى طرابلس [الغرب] يلاحظ الصراعات الحادة التي تخوضها فيما

بينها، عُصب مختلفة، والتي تمزق المناطق الخاضعة مبدئياً للسيادة العثمانية. ويستنتج منها أن وضعاً كهذا لا يمكن أن يدوم، وأن فوضى مستديمة أو حرباً أهلية سيضعان لا محالة نهاية للهيمنة التركية. وليس أكثر تطميناً المشهد السياسي والاجتماعي الذي يتأمله في مصر. يرى أن حملة نابوليون وحروب المماليك والتخريبات التالية التي أحدثتها قوات «الألفي بيك» وتدخلات الإنكليز، قد قضت على كل من الزراعة والتجارة وأن الشعب المصري، إذ حظي بفرصة اكتشاف المزايا الكبيرة للحضارة والتنظيم السياسي والفكر الإنسانوي والفنون والعلوم الأوروبية، أدرك التخلف الذي تغط فيه حكومة «الباب العالي» العثمانية. وبدلَ أن يعادي المسيحيين [الأوروبيين]، يتحمل المصري نزواتهم بـ «صبر العبيد»، وهو إذا كان ينظر إلى محمد علي والألبانيين وهم ينهبون الشعب، فهو يعرف أنه لن يكون أوفر حظا مع المماليك، أو تحت احتلال تركي مباشر. وقد كان السلطان، المفتقر إلى الوسائل الطاقة اللازمة لإخضاع البلاد إخضاعاً كاملاً، يكتفي بالضرائب التي يبعث بها إليه «الباشا» ويحاول زيادتها كل عام بفضل حجج و «استراتيجيات» جديدة.

ولكن أجمل الصفحات هي هذه المكرسة لحج علي بيك ورحلته عبر الجزيرة العربية. إن «دومينغو باديا» هو أول كاتب أوروبي ولج بـ «وسائله الخاصة» إلى داخل عتبات الإسلام المقدسة هذه، الممنوعة على «الهمجيّين» و «الكافرين». لقد دخلها متنكراً بزي مسلم عربي، وإذا كان إجراء كهذا يخضع للمناقشة ويمكن، كما سنرى في موضع آخر، أن يوصف بالمزايدة والاحتيال، فإنه، بعد وضع المعايير الأخلاقية وحساسية الجماعة المعنية جانباً، إنما يكشف عن قدر لا بأس به من الحيوية والشجاعة، إذْ يدفع برغبة المعرفة حتى هذه المناطق الممنوعة من قبل. وخلافاً لما كان عليه في المغرب، فلا يبدو الكاتب مدفوعاً هنا بحماسة الإنسان حديث الإيمان، ولا بمصالح سياسية لا يمكن البوح بها، وإنما تنبع شهادته، بالأحرى، مما ندعوه اليوم بالاستقصاء «الأثنوغرافي». لا أريد هنا تلخيص وصفه ورسمه لطقوسية حج مكة، والتي صححًها بعده وأكملها كل من «بوركهارت» و «برتون». إلا أنني سأتمسك بتعليقاته على الحياة الاقتصادية والاجتماعية لأهل مكة، وعلى إصلاح «الوهابيين» الديني.

يلاحظ علي بيك أن موقع مكة في قلب الصحراء وبُعدها عن طرق التجارة، منذ زمن بعيد، جعلاها تعمل على فرض نفسها بالإيمان الديني، وعلى الإفادة مما يمنحها من مزايا مادية. فشأن سكان «روما» أو «سانتياغو ده كومبوستيل» في القرون الوسطى، يعيش سكان مكة بفضل وَرَع الآخرين. ويمكّنهم المال الذي يكسبونه من العمل كأدلة أو مضيفين في فترة الحج، من العيش بقية العام كله. ولولا الدين لتحولت مكة، وبسرعة، إلى أطلال بالية

أو قرية مهجورة. بفضله تنتعش التجارة فيها، ويعير سكانها خدماتهم للحجاج، ومن أعطيات الأخيرين يعيش خدم المساجد والحرم الشريف. ولكن المذهب الوهابي المتشدد رأى في الكثير من الممارسات الدينية الاحتفالية وسواها نوعاً من الشعوذة والفساد، فألغاها وحرم سكان مكة والمدينة من بعض مصادر رفاهيتهم المادية.

أما رؤية «علي بيك» لفلسطين أثناء الحكم العثماني، فتتمتع بأهمية بالغة لكونها تكذّب وتفند عدداً من «الأساطير» والتخريفات التي سيرددها مؤسسو دولة إسرائيل حتى الشبع. فأسطورة الصحراء المحوّلة على يد المستوطنين ـ الجند الصهاينة ـ إلى فردوس، والقول بقمع الأتراك للأقليات المسيحية واليهودية دون سواها، هذه أشياء تكذّبها شهادته الموضوعية، غير المنحازة، والمجرّدة من جميع «المزايدات» العقائدية والتبحّر المزعوم، هذين الجانبين اللذين يثقلان على شهادة معاصره «شاتوبريان» مثلاً. كتب علي بيك: «إن المشهد بكامله، الذي رأيته في فلسطين، من «خان يونس» إلى «يافا» لهو في غاية الروعة. إنها بلاد مكونة من كثبان مدوّرة ومتموجة، ومن تربة خصبة وغرينيّة أشبه ما تكون بتربة وادي النيل، يغطيها نبات من أكثر ما يمكن ثراء وجمالاً». ويعيش هنا اتباع جميع الديانات في «وفاق كامل، وإن طبائع العرب هنا لهي أكثر تقدماً ممّا في جميع الأقطار المجاورة. نساء المسلمين يسرن فارعات الرأس غير محجّبات، والاحتفالات والأعياد تجمع الجنسين، ويَرِدُها أبناء الأديان الأخرى بكامل حريتهم». وفي «الناصرة» يتوجه المسلمون في مواكب ليقدموا صغارهم إلى «العذراء»، وليقصوا شعورهم للمرة الأولى في حضرتها. وينعم الأوروبيون في «سان جاك دارك» (عكا) بحرية كبيرة، ويحظون بالتقدير أسوة بسائر السكان، ووزير الباشا، الأول، هو نفسه يهودي وينال احترام الجميع. أما «القدس» فيقول لنا علي بيك: «إن اتباع السيد المسيح يختلطون فيها باتباع محمد بلا تمييز، وهذا الاختلاط يولد قدراً من الحرية أكبر بكثير مما في باقي البلاد الإسلامية». وهكذا، فحين يقترح قادة المقاومة الفلسطينية، إزاء دولة تمارس التمييز والقمع في حق السكان العرب، أنموذجاً متعدداً وحراً وديمقراطياً، فإن في إمكانهم الاستناد إلى الواقع التاريخي الذي تَعايشَ فيه، في فلسطين، كل من المسلمين والمسيحيين واليهود، والذي يلفت «علي بيك» أنظارنا إليه.

وإلى تحليلاته ومعايناته النافذة أحياناً، حول وضع المرأة أو اليهود، أو شخصية التركي، فإن حيوية ملاحظاته وتلوّنها يشهدان على تمتعه بصورة لا مراء فيها بـ «عين رسّام». فإذا كانت يوميات رحلة «ديلا كروا» قد ساعدت هذا الفنان في تحديد أطر رسومه وتخطيطاته وظروفها الموضوعية، فإن رسوم علي بيك وتخطيطاته قد أفادته في تأكيد نتائج مغامراته. وفيما يفاجئنا الرسام الفرنسي برشاقة ملاحظاته الأدبية وطراوتها، فإن الرحالة

الإسباني يحقق الأثر نفسه بتنوع مواهبه في الأدب كما في مجال الفنون التشكيلية. إن بعض صوره ومشاهده لهي من الدقة والروعة بحيث تكافىء حقاً الصبر الذي يجب أن يبديه القارىء حيال معاينات الكاتب العلمية وإطراءاته المسهبة التي تثقل على كتابه في الغالب. من هذه الصور مثلاً تشبيهه الرائع لطواف المؤمنين الصاخب حول «الحجر الأسود» بـ «سرب من النحل يحلّق حول مملكته محتشداً وصاخباً». كما أن نعته لـ «مأدبة الجمال»، التي رآها جاثية على الركب في حلقة متراصّة حول علَفها، متناولةً إياه في لُقَم صغيرة وبضرب من «اللياقة وأدب المائدة الفذ» إنما يذكّر بمشهد مماثل في كتاب «أصوات مراكش» لإلياس كانيتي، يشبّه فيه هذه الحيوانات بمجموعة من السيدات الإنكليزيات يشربن الشاي بأبهة وفخامة.

ملمح آخر يستحق أن نتوقف عنده، لما يفصح عنه من موقف شخصي وجمالي نوعاً ما، سابق لحقبته وسينمو في كتب رحالة لاحقين. فمع أن إسبانيا المتخلّفة المتداعية التي عاش فيها «باديا»، لم تكن قد عرفت بعد محاسن ومساوىء الثورة الصناعية التي كانت حينئذ بصدد تحويل المشهد الطبيعيّ وكذلك المعنويّ في إنكلترا، وبقدر أقلّ في فرنسا، كانت تجربة كاتبنا الأوروبية، و «تَفَرْنُسه» الذي أمْلته الظروف، قد مكّناه من الاستباق إلى نقد الحضارة المادية، ومن التعبير عن انزعاجه ورفضه للنظام الكئيب والرتيب الذي كانت ديانة التقدم الجديدة تعمل على تدشينه. ففي حين كان شعراؤنا من أمثال «ثيينفويغوس» Cienfuegos و «كنتانا» Quintana، يشيدون بهذه الديانة الجديدة بتعبيرات متحمّسة بقدر ما هي ساذجة، كان «باديا» يواجهها برفضه الحاسم ويدعو إلى البحث عن الأصالة البدْئية، وهذا ما سيقوم به بعده، كل على شاكلته، الرحّال الإنكليز إلى إسبانيا، من «بورو» Borrow إلى «بريتان» Brenan. نترك بهذا الصدد كلمة الختام لعلي بيك نفسه:

«أعترف لكم، وقد عشت ذلك، بأن المرء إذْ يدخل هذه البلدان [الأوروبية] المحكومة بالملكية الفردية، فهو يحس بقلبه ينكمش ويُعْتَصر بقوة. فأنا لا أستطيع أن أجول ببصري أو أن أتقدم خطوة واحدة، بدون أن أصطدم بحاجز وكأنه يقول لي: «قفْ! لا تتجاوز هذا الحدّ!...» فتنهار حينئذ نفسي ويصيب الوهن أعضائي، وأستسلم، برخاوة، إلى مشية جوادي، كما لو لم أكن أنا علي بيك، هذا العربي الذي اخترق قلب الصحارى الإفريقية والبلاد العربية مليئاً بالنشاط والحيوية، كمثل بحّار يندفع في موج البحر المتلاطم بأعضاء دائمة الحَفْز وذهنٍ متأهب لاستقبال كل حادث. لا شك أن في المجتمع خيراً كثيراً للإنسان، وأن أكبر سعادة له هي أن يعيش في ظل حكومة منظّمة تضمن لكل فردٍ الاستمتاع الهادىء بما يملكه، بالاستخدام الرشيد لقوته البدنية. ولكنني يبدو لي في الوقت نفسه أن ما يكسبه المرء هنا على صعيد الهدوء والأمن، يكون قد خسره على صعيد الطاقة...».

إن هذه الشكوى من العالم الأوروبي الذي يعود إليه الرحالة في نهاية رحلته، إذْ تأتينا من ابن لـ «كاتالونيا» (قطلونيا)، هذا الوطن القادم لـ «الحكمة الطيبة»(*) Bon seny وباقي المُثُل البرجوازية التي عبّر عنها «ماسيا» Maciá خير تعبير، فإنها تبدو لنا مخالفة لقيم عصره، وتستحق منا لذلك، بعد مرور قرنين من الزمان، كامل تأييدنا وتصفيقنا.

(*) Bon seny: «الفلسفة» القطلونية الشعبية التي تقوم على مبادىء الحَذَر واليقظة والاقتصاد، ويشير إليها المؤلف هنا (وهو نفسه، بالمناسبة، قطلوني، وإن كانت عائلته متحدرة من منطقة «الباسك»)، إشارة تهكمية (المترجم).

٧ ـ فلوبير في الشرق

للمرة الأولى، والأخيرة في أغلب الاحتمالات، ساهمت في رحلة سياحية نظمتها وكالة للسفر في شهر كانون الأول (ديسمبر) من العام ١٩٧٥. جولة في الباخرة عبر النيل، استغرقت عشرة أيام. كان رفاقي في «المغامرة» (وليس التعبير الأخير مني بالطبع، وإنما هو مستقى من الإعلان الدعائي للرحلة) أربعين سائحاً فرنسياً وبلجيكياً، اقتسمت معهم السكن والطعام على متن واحدة من الباخرات العتيقة الشديدة الشَّبَه بتلك التي كانت تمخر «المسيسيبي» في ماضي الأعوام، ثم حُوِّلت إلى «كازينوهات» عائمة تتململ ضجراً على أرصفة «سان لوي» أو «النيو أورليانز». لا يدخل في غرض هذه المقالة وصف عناصر هذه الرحلة، الأساسية: السماء الرائعة الصفاء والمعابد النوبيّة واكتشاف أحد أجمل البلدان. إنما سأكتفي بوصف ردود فعل رفاقي هؤلاء، وقد سجلتها يوماً بيوم طوال هذه الرحلة المغضبة وغير الممكنة النسيان.

ينقسم رفاقي إجمالاً إلى قسمين: «المتعلّمين» أو بتعبير أدق، المتعطشين إلى المعرفة، وأولئك الذين تقدر أن تنعتهم بلا تردد، نظراً لاحتقارهم البائن لكل ما يتعلق بالفن القديم، بـ «الجَهَلة». كان الأوائل يقضون جلّ أوقاتهم في تفحص أكثر من دليل سياحي ويطيلون النظر إلى الآثار المصرية مصوَّرةً في هذه الكتب بدلاً من رؤيتها في الواقع. كانوا يلتهمون، كمثل طلبة متوقّدي البصيرة والإحساس، الخطاب الرّنان والمتبحّر للدليل السياحي الذي كان يقرأ عليهم من الذاكرة القائمة اللانهاية لها من السلالات الفرعونية. أما الفريق الثاني، فكان أفراده يتثاءبون ضجراً طوال النزهات والزيارات الجماعية التي كنا نقوم بها لمختلف الأماكن، ويتشكون بلا انقطاع من نواقص الرحلة، ومن رتابة الطعام في الباخرة ونتائجها السيئة على الهضم، ومن المشاكل المتواصلة التي تثيرها شحة الماء في بيوت الراحة.

وكان الطرفان يجهران بانسحارهما البالغ بالجمال الفخم للمشهد الطبيعي، ولدى

كلا الطرفين كان هذا الإعجاب مصحوباً برأيهما الشديد السلبية بالسكان. في أفضل الأحوال، كانوا يتحدثون انطلاقاً من سلّم قيمهم الفرنسي عن هؤلاء «العرب الأفذاذ» braves arabes(*). وكانوا يدّخرون التعبير نفسه للفلاحين المصريين الذين يرونهم من بعيد. وعلى العموم، فقد كان الاحتكاك الجسديّ البسيط بهؤلاء السكان، الذين كانوا يأتون للمطالبة بمكافأة (بقشيش) على بعض الخدمات، كافياً لإدراجهم على الفور في فئة: «الأبالسة الصغار المساكين». كانت هذه المطالبة بالبقشيش تقود إلى ردة فعل احتجاجية موحّدة: «كم يفتقر هؤلاء العرب إلى أدنى شعور بالكرامة»! وكانت إحدى المتقاعدات من السلك الإداري لا تنفك تستلطف الجحاش التي تقابلها في الطريق («آه، هذه الحُمُر الصغيرة»)، كما أضافت في مناسبة لا تنسى: «هي على الأقل لا تطالب ببقشيش!».

وفي ما خلا استثنائين مشرّفين أو ثلاثة، فقد كان «المتعلمون» و«الجهلة» سواء بسواء، ينساقون إلى لعبة الأفكار المثبتة والتعميمات الشائعة. وما من داعٍ للتذكير بأن هذه «الكليشهات» كانت على الدوام مُهينة وسلبية: كسالى، مهملون، وسخون، متخلفون، شحاذون، جاهزون لأية خدمة، إلخ... لم يكن يُنظر إلى السكان باعتبارهم أفراداً أو كائنات إنسانية، وإنما كانوا يُذَوَّبون في كتلة هلامية موحدة، تفتقر إلى الفكر وإلى الملامح المميزة: المسلمون، العرب، الشرقيون، إلخ... إنهم لا يمتلكون كيانات إنسانية كسواها، وإنما أعضاء غفلاً في جماعة عجيبة، غير قابلة للاختراق، كتيمة. ولو أن تحولاً مفاجئاً طرأ على البلاد وانتشل السكان من «سباتهم» العميق، لرأيت تبسيطات أخرى وهي تنهمر بسرعة، كهذه التي نسمعها اليوم عن الفلسطينيين: تعصّب، فظاظة، إرهاب، حشد هائج (دائماً مفردة «الحشد» هذه). وبالطبع، فلا تتمتع هذه «الكليشهات» المعمّمة بأية نجاعة موضوعية، وهي إذا كانت تكشف لنا عن شيء، فعن الأحكام المسبقة المتمركزة عرْقياً والمكشوفة العنصرية أحياناً، لمستخدميها. إنها لا تصف «المحليين» (كما تعبر الأنثروبولوجيا الاستعمارية)، وإنما أولئك الذين يلجؤون إلى مثل هذه الأفكار المثبّتة والصور النمطية.

منذ المؤلفات الأولى عن الشرق، التي وضعت في القرن الثامن عشر، حاول الكتّاب (الغربيون) تطويق شساعة هذا الموضوع، وإعطاءه قدراً أكبر من التحديد بالرجوع إلى تعريفات وصيغ موجهة للكشف للقارىء الأوروبي عن أبعاد هذا «اللغز الشرقي». وكانت الإحاطة بثقافة الشرق أفضل وسيلة للإحاطة بالشرق نفسه، والهيمنة من ثم عليه. فمتى ما

(*) يتضمن التعبير في الفرنسية نبرة ساخرة ومتعالية، إن لم تكن احتقارية، فهو يُوجَّه عادة من قبل شخص «رفيع المقام» إلى آخر مُتَدَنِّيه (المترجم).

تم وصف الشرق وعرضه وتحليله وتلخيصه، أي إخضاعه إلى هذا النوع من «التشريح» إذا جاز التعبير، استطاعت القوى الأوروبية، بجيوشها وحملاتها العسكرية، أن تدعي لنفسها حق التصرف بهذا الشرق واستثماره. وكما برر عدم اهتمام الهندي الأحمر بثروات أرضه الطبيعية، أي ضرورة استغلالها في النهاية، تدخّل القوى الغربية (التي لا تقوم كما يبدو إلا بالتدخل، فهي لا تعتدي ولا تمارس النهب والسلب ولا تحول «الأهليين» إلى عبيد أو تعرضهم إلى الإبادة!)، فإن جهل الأفرو ـ آسيويين وإهمالهم لثقافاتهم الأصلية برّر الهيمنة عليهم في نظر الأوروبيين، الذين باتوا يتذرعون بامتلاكهم معرفة أفضل لهذه الحضارات، ولماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولما تتعرض إليه من تلف، ليمارسوا دور الوصيّ المُحْسن الكثير الطيبة. وكانت السرقة المنظمة لتحف حضارات الشرق الأوسط وروائعها الفنية، لصالح متحف «اللوفر» و «البريتش ميوزيَم»، تسبق وصول الجيوش والمكاتب الاستعمارية وتمهّد له: كانت هي ضمانتها الفكرية والأخلاقية. هكذا أصبح الشرق الذي يتم تلخيصه في «الكاتالوغات» والكتب والمتاحف ملكاً شرعياً لغرب متفوّق، أكثر ثقافة وأفضل إعداداً.

لقد قدم أدوارد سعيد وصفاً ممتازاً للمراحل المختلفة لهذا السياق القائم على استملاك الشرق الأوسط من قبل إعلام الاستشراق، ابتداءً من الأوصاف والقصص وكتب الرحلات التي قدمها الأب «لوما سكريبه» والعمدة «فولني» والدكتور «لين»، حتى أعمال «رينان» و «ساس» و «بالمر» و «دوزي» و «موير». وكان التدخل المتزايد من قبل الفرنسيين والإنكليز في شؤون السكان، وتوسع رقعة التجارة وازدياد المسافرين والرحّالة، هذا كله كان يشجع على نشر الأدلة السياحية الأولى. وكما يحدث في كل نوع أدبي يكتسب بالتدريج شفرة خاصة ويتبنى لنفسه مجموعة من المميزات والخواص الشكلية، فإن هذه النصوص أخذ بعضها يستند على البعض الآخر ويتغذى منه، كما بدأت صلتها بالأعمال السابقة تصبح أقوى من ارتباطها بالواقع. أصبحت التبسيطات والتعميمات والصور الثابتة تُتَناقل من جيل إلى آخر، وتؤلف موروثاً يُتَسلّم كوصية فكرية. وبدأت الصورة تزدوج. فترى من جهة «اللغز الشرقي» في فرادته وغرابته وتعذّره على الاستكناه، ومن جهة ثانية ترى السلبيات المتجذرة في السكان، من الكسل إلى الفساد فعدم الاستعداد للتقدم فالانفلات الجنسي والتعصب والإهمال. وصارت النصوص تقدم لك على الفور الأخطاء الناجمة عن زيادة «الكرومات»[1] الشرقية في الخلايا، وأصبحت التجربة الحية تخضع إلى اختبار الفكرة

(١) قام الشاعر الجزائري مالك علّولة مؤخراً بتحليل الاستيهامات الأوروبية حول بيوت البغاء الشرقية، في نص مشوّق يدرس فيه البطاقات البريدية العائدة إلى القرن الماضي، والتي تصور نظرة المستعمِر إلى الإطار المحلي، عنوانه «الحريم الاستعماري»:

Malek Alloula, «Le harem colonial», Paris - genéve, 1981.

المشاعة، والأخيرة هي التي تخرج ظافرة بالطبع. وكان الرحالة وكتّاب المستقبل يصلون إلى الشرق الأوسط والمغرب محملين بالأفكار الجاهزة، فهم يعرفون مسبقاً ما سيرونه ويعرفون منذ البدء ما سيكون رأيهم فيه.

كانت الأدلة السياحية والفكرية تمكّن الرحالة الغربي من أن يتفادى الأخطاء الممكنة والأحكام الفردية. أفضل قراءة للواقع متوافرة في الكتب التي تقبض على هذا الواقع. أما الكتابة عن الأخير فلا تعدو أن تكون ممارسة لهذا الفعل العريق المتمثل في «النسخ»، والذي يُعرف بـ «الانتحال». وهو يصح على الكتاب المعاصرين بقدر ما يصح على أولئك الذين قاموا في القرن التاسع عشر بوصف عادات وطبائع أهل الشرق. وكما كشف عنه «روجيه» Rouger و «أوريان»، Auriant فإن مقاطع وصفية كاملة من «رحلة إلى الشرق» لنرفال Nerval ليست، على أهمية هذا الشاعر، بأكثر من نسخة طبق الأصل من دليل «لين» Lane المعروف. وما هو أفظع من هذا، هو أن ماركس، حين يزور الجزائر في آخر سنيّ حياته ويريد أن يقدم لأنجلز وابنتيه «جيني» و «لورا» وصفاً بانورامياً للعاصمة، ولبنية سكانها الجسمانية، ونوع النبات في إحدى حدائقها العامة، فهو إنما يستعيد في رسائله، كلمة كلمة، مقاطع كاملة من دليل سياحي فرنسي طواه النسيان، ويمكن أن يكون رائداً لِـ «الدليل الأزرق» الحاليّ، اسمه «الدليل الأصفر». ويلاحظ بيير إنكل Pierre enckell الذي نَدين له بهذا الاكتشاف الحديث والممتع (راجع مقالته: «انتحال سياحي بتوقيع «كارل ماركس» في مجلة الـ «نوفيل ليتيرير» في ١٩ تموز/ يوليو ١٩٧٩)، يلاحظ، بحق، أن «ما هو طريف في هذه النادرة هو الرفض الدائم تقريباً للمعاينة المباشرة، وحاجة الكاتب إلى الاستناد على وثائق قديمة لوصف تجاربه الشخصية»! وإذا كان ماركس نفسه قد أخضع رؤيته الذاتية إلى سيادة نص مكرس، إما لعدم ثقته بمواهبه في المعاينة أو بفعل الكسل والافتقار إلى تعاطف حقيقي مع الشيء الموصوف، فلن يكون من العدل أن نبالغ في لوم رفاقي في الرحلة عبر النيل، على رجوعهم الدائم إلى تصورات وتعبيرات شائعة عن سكان مصر.

عندما تخلى فلوبير الشاب عن مشاريعه الأدبية على أثر الحكم السلبي الذي أطلقه صديقاه لوي بوابيه ومكسيم دوكان على روايته «غواية القديس أنطوان»، قرر أن يؤاسي نفسه بتحقيق حلمه القديم في السفر إلى الشرق. هكذا يمّم وجهه شطر مصر. وما كانت فكرة السفر في اتجاه ينابيع الثقافة العريقة بالفكرة الجديدة، بل إن شاتوبريان ولامارتين ونرفال وآخرين قد سبقوا فلوبير إلى البحث من خلال السفر عن مشروع خلّاق، وعن الهوية الذاتية، وعن وسيلة لإشباع حب استطلاع ديني أو إيروسيّ، هذا بالإضافة إلى الحاجة إلى ألوان محلية. وكان خطاب الاستشراق قد وجّه الذوق السائد نحو السفر أو الحج إلى سوريا ومصر والقسطنطينية، مثلما قامت موجة «الهيبيز» في حقبتنا بإشاعة موضة الهرب إلى الهند

والنيبال وأفغانستان. وجعلت بواعث ثقافية وسياسية متنوعة من اللقاء مع الشرق إحدى التجارب الأساسية والعناصر الضرورية للتكوين الثقافي لـ «أصحاب القلم». ولم يكن الشرق هو ذاته ما يهم هؤلاء وإنما ما ينعش فيه المواهب االأدبية ويحفزها: أي، بتعبير آخر، بقدر تدخله في الصيرورة الإبداعية للكاتب[٢].

وكشأن سابقيه، فقد اقترب فلوبير من موضوع رحلته، وهضَمه مسبقاً بالاعتماد على مكتبة استشراقية كانت سيادتها المرجعية قد أصبحت محققة لا يطالها النقاش. إلا أننا نلاحظ، في الوصف السرديّ المفصل لرحلته، وكذلك في رسائله، أن اهتماماته طوال الرحلة، لم تكن اهتمامات فنان كامن أو واعد يتلهف لجمع المعلومات والتجارب التي ربما كانت نافعة لعمله القادم، وإنما اهتمامات برجوازي محب للاستطلاع، شكّاك، وشديد الحرص على استثمار جميع الامتيازات التي يمنحها إياه، بصورة آلية، انتماؤه العرقي والقومي والطبقي. وهو سيتميز في هذا شيئاً فشيئاً، عن سابقيه من الرحّالة. وإذا جاز لي المزج بين الحقبات، فسأقول إنه كان أقرب في اهتماماته إلى رفاقي في الرحلة عبر النيل مما إلى الشبان الأوروبيين أصحاب اللّحى الطويلة الذين يتوافدون زرافات ووحداناً إلى نيودلهي وكابول أو كاتاماندو. دون أن أدعي الإحاطة، سآتي هنا ببعض النماذج من رسائله من مصر، تمدّنا بأمثلة على ما تَقدّم.

أول ما يراه فلوبير، حين يصل إلى الإسكندرية، هو مجموعة من «العرب الأفذاذ»، يصطادون بالصنارة «في مزاج لا أكثر وداعة منه ولا سلْماً». وما أن يصل إلى القاهرة، حتى يكتشف أن مواطنيه الفرنسيين، والمسيحيين بعامة، يحتلون أرفع المناصب في الدولة، وفي السلم الاجتماعي، حتى أن «الأبالسة العرب المساكين» ينحنون أمام من يرتدي بزّة غربية، لأنهم لا يعرفون منزلة الرجل الذي هو أمامهم، بالتحديد. لقد كانت رؤية الشرق المستقاة من الأدلة الموجهة للسيّاح المتعلمين تقود ملاحظاته ومعايناته إلى الطبيعة كما إلى الناس. كتب لأمه: «تسألينني إذا كان الشرق بمستوى ما كنت أتصور، وهو كذلك بالفعل، بل ليتجاوز ما كنت أتوقع أن يكون عليه. وجدت ما كان يغمض على فهمي كالضباب وهو يرتسم على أنصع نحو ممكن. لقد حلت الواقعة محل التوقع، فكنت كمن يستعيد، فجأة، أحلاماً قديمة منسية». أي، بإيجاز، إن موقفه من الإنسان «المحلي» هو مزيج مدهش من

---

(٢) تبدو رؤية نرفال للشرق مشبعة بصور استشراقية قائمة من قبل. فهو حين رأى نساء محجبات للمرة الأولى هتف قائلاً: «ها أنا في صميم «ألف ليلة وليلة»». ونجد الكليشهات والأحلام ذاتها عن «الحريم» في عمل بلزاك، وبخاصة في روايته الشهيرة: «الفتاة الذهبية العينين». راجع: «حضور الإسلام في الأدب الفرنسي الرومانتيكي» لمؤنس طه حسين:

Moenis Taha - Hussein, «Présence de l'Islam dans la littérature romantique en France».

موقف المستعمِر و «الجنتلمان» المعاصر، عضو النادي السياحيّ «نادي حوض المتوسط»!.

وما يكاد يستقر في القاهرة حتى ينتبه إلى الامتيازات الكبيرة التي تعود بها إليه إمكاناته المادية وجنسيته، فيسرع إلى الإفادة منها بلا تردد ولا حياء. كتب لأمه أيضاً: «إننا لا نرتدي الزي المصري على شاطيء النيل لأن الزي الأوروبي محترم أكثر، فنحتفظ به علينا». أما ردود فعله على الأبهة التي بها تستقبله السلطات المحلية، بفعل مهمته الرسمية، فشديدة الشبه بردود فعل ضيوف المنشآت الفندقية النموذجية المعاصرة في دول العالم الثالث، المشيّدة على هيئة قصور شرقية، والتي يستطيع فيها «الرجل الأبيض»، مقابل ثمن زهيد جداً، أن يمنح نفسه بذخ الشعور بالتفوق على هؤلاء «الأبالسة العرب المساكين»، وأن يعيش لبضعة أيام حلماً جرى تكييفه بحيث يكون جديراً بـ «ألف ليلة وليلة». كتب: «إننا نُسْتَقبل هنا استقبالاً لا يمكن تصديقه. نبدو كالأمراء ـ ليست هذه بمزحة ـ وإن رفيقي «ساسيتي» لا يكف عن الترديد: سيكون بمقدوري القول إنني تمتعت، مرة في حياتي، بعشرة عبيد يخدمونني، وبآخر كان ينش عن وجهيَ الذباب». وكهؤلاء السيّاح الذي سيأتون بعده لشراء «الشمس بسعر متهاود»، فإنه يدعى إلى مائدة من ثلاثين طبقاً مختلفاً: «تأكل خمس لقم أو ستاً من هذا الصحن، ويؤتى لك بغيره». ولدى مرور قاربه، كان الأهليون يقتربون عراة في الماء، وهم يصرخون: «بقشيش، يا خواجة! يا نصراني بقشيش!». وحينما يصف فلوبير هذا المشهد الحزين، الذي شاهدت لسوء حظي مشهداً مماثلاً له بعد مائة وخمس وعشرين سنة، وكان رفاقي في الرحلة يرمون إلى الماء ببعض قطع النقد وكسر الخبز، متعمدين رميها بعيداً أحياناً («حتى يستحقوها»، كما قال أحد الركاب) فإنه، أي فلوبير، يكتفي بالقول: «لو أننا وجّهنا لهم فَلْقات ممتازة لرأيناهم يتقاطرون علينا بمثل هذه الكثافة بحيث نوشك أن نرى قاربنا الشراعي وهو يتأرجح في الماء».

تؤلف الصور النمطية التي اجترحها المستشرقون عن خضوع المواطن «المحلي» وفظاظته وفساده مناخاً مشبعاً بالألوان المحلية. وقد كتب فلوبير: «إن المشاهد الكوميدية العتيقة للعبد الذي يُجْلَد ولبائع النساء الفظ أو التاجر المحتال، هذا ما يزال هنا شديد الجدة، شديد الصحة، وبالغ السحر». كما كتب أن المصريين يمارسون الضرب بالعصي «بكرم بالغ»، وحتى ينجو مواطن مسكين، كان يحمل سلة من التمر، من الضربات التي كان يوجهها له خدم فلوبير ودوكان، اضطر إلى الاحتماء بالبحر: «ولم يكن أكثر طرافة من أن نشاهد مؤخرة الرجل السوداء وهي تسبح وسط الموج الأبيض. كان الرجل يصرخ من الألم كحيوان مسعور، أما نحن، فكنا على الشاطىء نضحك كالمجانين. وما زلت أحسّ بوجع في بطني كلما تذكرت ذلك المشهد». وبعد أن يسرد حوادث مماثلة كثيرة، يختتم

فلوبير بحيادية ظاهرية: «إن البقشيش والعصا ليشكلان الحقيقة العميقة للإنسان العربي. إنك لا تسمع (هنا) شيئاً آخر ولا ترى شيئاً آخر». وسوف تحقق كليشة «الترغيب والترهيب»، التي تصورها كلماته (باعتبارها السياسة الوحيدة الملائمة) رواجها السريع، وتشكل أحد عناصر «المغامرة الاستعمارية الكبرى».

تشكل رسائل فلوبير إلى صديقه «بويليه» قائمة حقيقية للبذاءات و«المتع الغريبة». كان أحد ملاحي السفينة التي أقلّته «يرقص رقصة فلاحية يحاول فيها مضاجعة نفسه». وحتى يبعد رهباناً كانوا يتطلعون إليه بفضولية زائدة، راح هذا الملاح يريهم «مؤخرته وعضوه الذكري ويقلد حركات مَنْ يقضي حاجته فوق رأس غيره». ويروي فلوبير أن صبياً في سن السابعة أو الثامنة قال له: «أعطني خمس بارات (قطع نقدية) لأتناول باسم النبي شيئاً من العسل، وسآتيك بأمي». إن فلوبير، شأنه شأن صديقه دوكان، قد سافر إلى مصر «بحثاً عن المتعة الجنسية «الحرة» والزهيدة الثمن» بخاصة. وكان وضعهما المحاط بالامتيازات لدواع ثلاثة: كونهما رجلين وكونهما أوروبيين، وأخيراً كونهما برجوازيين، يمكنهما من اختيار ما يرغبان به، ومتى يرغبان، وما كانا، في أية لحظة، ليتساءلا إذا كان السكان يتمتعون بالحرية نفسها، وإذا لم تكن متعتهما الجنسية «الحرة» لتشكل إهانة أو عقاباً مسلطاً على الفتيات أو البغايا اللائي ينمن معهما. إن هذا «التحلل الساحر» والانحدار الطبيعي للشرقيين يزيلان كل وازع أخلاقي ويبرران رغبتهما في تجميع التجارب المتنوعة. كتب فلوبير: «ما أن وضعنا أقدامنا على تراب مصر حتى شعر الفاسق «دوكان» بالرغبة، في مجامعة امرأة سوداء اللون كانت تغترف الماء من نبع. وكان يشعر بالرغبة نفسها تجاه الغلمان السود. أيّ مخلوق لا يثير رغبته، بالله، بل بالأحرى أي شيء؟». وهو يصف بصورة بليغة ليلته الأولى مع «كشك هانم»: «لقد لحستُ بَشَرتها كالمسعور، وكانت تتصبب عرقاً. كانت مجهدة من الرقص وتشعر بالبرد (. . .) وكنت، وأنا أتأمل هذا المخلوق الساحر الذي كان يشخر فوق أحد ذراعيَّ، أفكر برقصها الجميل، وبصوتها الذي كان ينشد أغاني بلا معنى، وبكلمات لا أقدر أن أتبيّنها». وحين يرجع إليها فلوبير مرة ثانية، يجدها وقد تغيرت (فقد أصيبت بمرض في تلك الأثناء)، وما عادت توحي باللهب نفسه، كما من قبل: «أمعنت النظر فيها لأنقش صورتها في ذاكرتي. قلنا لها خارجين إننا سنرجع في اليوم التالي، ولكننا لم نرجع. وكم استعذبتُ أنا مرارة هذا كله؟». ولكن فيما خلا الملاحظة الأخيرة شبه المكتئبة، فإن فلوبير، في «نشرات الأنباء» التي يبعثها إلى «بويليه» عن مغامراته في البلاد، لا ينقاد أبداً لإغراء العاطفة السهل والمحاباة الذاتية، ها هو يكتب: «نمت مع ثلاث نساء، وقضيت وَطَري أربع مرات. ثلاثاً قبل الغذاء ورابعة بعد تناول الحلوى. واقترحت على السمسارة أن تمرّ هي أيضاً، ولكنها لم تقبل، لأنني كنت رفضت مجامعتها

في البداية. وكان سيطيب لي أن أقوم بهذا الفعل الماجن لأتوّج صنيعي وأترك عنّي انطباعاً حسناً. أما الفتى «دوكان»، فلم يقض وطره إلا مرة واحدة. وكان عضوه الذكرى يؤلمه بسبب قرحة أعْدَتْهُ به فتاة رومانية. ولقد أغظت أنا التركيات بنزعتي الاستعراضية الوقحة: كنت أشطف عضوي على رؤوس الأشهاد».

خلافاً للغالبية العظمى من الرحالة الغربيين زائري العالم الإسلامي والشرق، يضطلع فلوبير بإحساسه بالتفوق بلا أي عقدة، أو تأنيب للضمير. وإن الصراحة - التي قد يعدّها البعض وقاحة - التي بها يصادق على قواعد لعبة الغَلَبة للأقوى، إنما تتمتع مع ذلك بكثير من اللذاعة والحيوية والحفز. ففي ما خلا مناسبة أو اثنتين، لا تراه ينقاد إلى ما يدعى في أيامنا بـ «الوعي الشقي». فبما أن العالم هو ما هو، فإن الشيء الوحيد الذي يجب في نظره القيام به هو التكيّف له واستثمار أكثر ما يمكن استثماره منه. وما يكون هؤلاء الشرقيون غير عناصر ثانوية أو جوقة مرافقة لمشهد حي باعث على البهجة؟ إننا، مع فلوبير، نكون في القطب المضاد تماماً لكاتب كـ «أندريه جيد» الذي كان يزيّن العناصر المادية لـ «كشفه» [للمشهد المحلي] بهالة شعرية مضببة. إن فلوبير أقرب ما يكون هنا إلى كاتب كـ «توني دوفير» Tony duvert، حين يمارس العدوان والفضيحة عن قصد، ولم يكن، هو «القينيّ» النزعة حتى العظم، ليشعر بأية ضرورة لتبرير موقفه. وهذا يتضمن قدراً من النزاهة، في حدود كون سلوكه الفعلي لا يفرض أي تنكّر أو قناع على وقفه الملتبس، موقف المستعمر الأبويّ. كتب على نحو ساخر أنك في مصر: «تعترف بسادوميتك أمام مضيّفيك. قد تنكر قليلاً، فيُقَرِّعك الجميع، فترجع فتعترف. ولما كنا قد سافرنا من أجل تربيتنا الذاتية، ومكلفين من قبل الحكومة بمهمة، فقد نظرنا إلى هذا النوع من المتعة كما لو كان واجبنا بالذات».

إن فلوبير لا يتردد لحظة واحدة بين المنظار الجمالي الذي نرجع إليه عادة للنظر إلى المجتمع الآخر، والمعيار الأخلاقي الذي نعاين مجتمعنا من خلاله. فرؤيته جمالية ونشوانية أو تهتكية ومركزية - عرْقية محض. لا يبدي أي تعاطف أو شفقة أمام البؤس الذي يغطّ فيه الشرقيون. لا شك في أن هذا موقف جارح ومؤسف، ومع ذلك فإن الصراحة المطلقة والفظاظة التي بهما يعبر عنه إنما تتمتعان بشيء «صحي»: إنه يقطع كلياً مع الرياء والشفقة الكاذبة اللذين يبديهما الغربيون أمام جراح العالم الثالث ومآسيه. وهكذا، فحين يلتقي مركبين محملين بالعبيد السود لا يقاوم الرغبة في الذهاب لإلقاء نظرة على أحدهما. وهو يفتعل مناقشة مع فتاة حبشية، ويطيل الحديث معها ليتمكن من تذوق «هذا المشهد الذي كان **حافلاً بالإثارة**» (التأكيد من غويتسولو). كما كتب لصديقه بويليه عن زيارته لأحد أحياء الدعارة: «تقصّدت ألا أجامع أية امرأة، لأحتفظ بكآبة المشهد وأبقي عليه عميقاً في

ذاتي. وهكذا خرجت وفي داخلي انبهار كبير، حافظت عليه. فلا أجمل من رؤية هؤلاء النسوة وهن يناديك، ولو أنك ذهبت مع واحدة منهن لفرضت صورة أخرى نفسها على هذه الصورة، وحدّت من روعتها وفخامتها». وإذا ما نحن ترجمنا هذا التمركز الذاتي إلى لغة إحدى المتحذلقات في رحلتنا عبر النيل، فهو سيتجسد بلا شك في هذه المقولة «التاريخية» التي نطقت بها هذه المرأة وقد هزّها جمال مشهد كان الفلاحون المصريون يزرعون فيه الحقول، والتي حرصت أنا على تسجيلها في دفتري للرحلة: «حين أنظر إلى هذه الحركات العائدة إلى آلاف الأعوام، التي يقوم بها هؤلاء الرجال الأفذاذ أمامنا الآن، فإنني أسمع نداءات غامضة تتعالى في أعماقي».

طالما تساءلت مع نفسي ما ستكون ردة فعل فلوبير أمام ظاهرة السياحة المنظّمة ومكاتب السفر ورحلاتها إلى الشرق؟. خلافاً لماركس، لم يكن مؤلف «التربية العاطفية»، ليؤمن بأن التقدم سيحقق الخلاص، وليس بالرسالة التاريخية للبروليتاريا. وإن الصورة التي رسمها لـ «سينيكال» Sénécal إنما تمثل تصويراً أول للقائد العمالي البيروقراطي الذي سيولد بعده، والذي تتمثل مبادؤه العليا، كما كتب هو، في «ديمقراطية فاضلة تتمتع بمزايا مصنع للغزل و «أكارة»(*)، أي ما يشبه «إسبَرطة» منظمة على الطريقة الأمريكية، لا يوجد فيها الفرد إلا لخدمة المجتمع الذي هو أكثر قدرة كلية وأكثر عصمة عن الخطأ، وأكثر ألوهية من «اللامات الكبرى»، و «النابوشودو نوسورات»(**). وإن تشاؤم فلوبير في صدد التاريخ قد مكّنه من أن يحدس هذا الطوفان من البذاءة وفساد الذوق اللذين ستغرق فيهما الحضارة الأوروبية وشرقها المُشْرَقَن: فلن يقوم أنموذجنا للسعادة الإجبارية، التي لم يكن هو ليعتقد بها، إلا بثمن «كليشهات» الغيرية والغرائبية التي قام من أجلها برحلته إلى الشرق. وإذ وجد نفسه أمام قسطنطينية شبه أوروبية، فقد كتب بمزيج من الارتياب والحنين: «أين أصبحتَ يا شرق؟ لن يعود الشرق موجوداً عمّا قريب إلا في الشمس... بعد مائة سنة، سيغرق «الحريم» تحت شلال القصص المسلسلة والمسرحيات الهزلية. إن كل شيء يتزعزع هنا، كما عندنا. ومن يَعِشْ طويلاً فسَيتسلّى».

(*) الأكارة هي قطعة أرض مؤجرة يتقاسم غلالها كل من المؤجر والفلاح المستأجر (المترجم).

(**) على التوالي، آلهة بوذية وأسطورية (المترجم).

٨ ـ السير ريتشارد برتون، حاجّاً وعالماً بالجنس

إلى غييرمو كابريرا إنفانته

معروف أنّ الطبعة التكريمية لـ «رواية شخصية لحجّ المدينة ومكة»، «Pesonal Narrative of a Pilgrimage to Al Madinah and Meccah»، هذه الطبعة الموجهة، كما جاء في مقدمتها، إلى «جميع الناطقين بالإنكليزية»، للتعريف باسم مؤلفها «المحارب وعالم اللغة والمثقف المتبحّر ومستكشف الأمصار وصاحب الاختراعات العلمية والشاعر والكاتب والمتفضل على العلماء «الكابتن السير ريتشارد فرانسيس برتون» Sir Richard Francis Berton، وللإقرار، كذلك، بجهود «حياة طويلة وشريفة مكرسة بكاملها لخدمة الوطن وتقدم العلوم والآداب»، نقول معروف انها وضعت تحت الأشراف الكامل لأرملة الكاتب، بعد رحيله بثلاث سنوات. وتتضمن النسخة التي لديَّ من الكتاب، وقد أعيد طبعه بصورة رائعة، مع رسومه وخرائطه الأصلية، وصدر في منشورات «دوفر» في نيويورك في ١٩٦٤، تتضمن صورة فوتوغرافية للأرملة، إيزابيل برتون، تقدمها شقراء، مهيبة، تعتمر قبعة بيضاء مطرزة بالدنتيل، أما عنقها وفتحة ثوبها عند الصدر، فيغطيهما وشاح يفيض حياء. ترتدي إلى ذلك قميصاً عريضاً غامق اللون يحجب أبهة مظهرها ويؤكدها في آن. وتقدمها الصورة جالسة إلى مكتبها، وبين يديها كتاب مفتوح، ونظرتها غارقة في تأمل شيء ما، بعيد، بحركة ملهمة أشبه ما تكون بحركة إحدى سواحر الجن الطيبات. إن طبيعة مشاعرها الإنسانية والإيثارية لا تبدو مثيرة للشكوك، بل، على العكس، إن القارىء ليلتهم بلا أية نية مسبقة هذه المقدمة الموجزة التي افتتحت هي بها الكتاب: «بعد أن غادرنا زوجي الحبيب، وحالما أُقيم القداس على روح الغائب، شرعت أفكر بالطريقة المثلى لتكريمه». إلا أن إيزابيل، هذه الأرملة «المثالية» التي كانت زوجة «مثالية»، والتي خصت زوجها بكتاب تسرد فيه سيرته القديسة (هاجيوغرافياه) إنما تخفي مع ذلك، بين أشياء أخرى

عديدة، موهبة مريبة في الرقابة، موهبة إنسان خبير بفن الإحراق الطقوسي وتشويه المخطوطات التي تراها هي مثيرة للشكوك. فما أن أسلم زوجها الحبيب «روحه إلى السيّد»، حتى شرعت بتفحص كتاباته بدقة، وأحرقت، صفحة صفحة، بـ «حزنٍ وتوقيرٍ بالغَين» كما تعترف هي نفسها، ليست فقط الترجمة الجديدة لكتاب «الروض العاطر» والتعليقات على النص التي كان يشتغل عليها قبل رحيله، وإنما كذلك، وهذا ما امتنعت عن الاعتراف به، مذكراته التي ضمنها تجاربه وآراءه الشخصية طوال أربع سنوات. هكذا دفعها الوفاء للصورة المثالية للزوج، الذي تصوّره على أنه «الرجل الأكثر نقاءً وتواضعا ورهافة، الذي قيض له أن يخلق إطلاقاً» إلى أن تبعد عن عمله جميع الإشارات المباشرة إلى الجنس، وبالأخص إلى المثلية الجنسية.

إنها لحياة رائعة حقاً، حياة هذا الكابتن برتون، الذي استحق بترجمته الرائعة لـ «ألف ليلة وليلة» إلى الإنكليزية، وأفكاره في الأنثروبولوجيا الجنسية التي سلمت لحسن حظنا من المحرقة، استحق هذا اللقب الطريف: «الولد القذر»[1]!. لقد ولد برتون في عائلة ميسورة وغريبة الأطوار، نوعاً ما، وقام منذ حداثة سنه برحلات عديدة في أوروبا، وتعلم على التوالي، وبدون مساعدة أحد، الفرنسية واللاتينية واليونانية ولهجة أهل «نابولي». وفي المدينة الأخيرة، تعلم المبارزة بالسيف وأصبح فيها أستاذاً ماهراً، وسيضع بعد سنوات كتاباً في فنونها وطرائقها. شرع مبكراً بمعاشرة البغايا والأولاد الأشقياء، وأرسل إلى أكسفورد ليدرس اللاهوت، ففاجأ زملاءه بسلوكه الارستقراطي، وشاربيه المفتولين، وسرعان ما تميز في المعهد بنقده الدائم للاتينية أساتذته الشديدة التأثر بالإنكليزية، وسخريته المريرة منها. واختصم معهم في نهاية الأمر واتجه إلى دراسة العربية بمساعدة مواطننا «غايانغوس» Gayangos ثم دفعه مزاجه غير المنضبط، وعدم قدرته على التكيّف لضيق الحياة الإنكليزية ورتابتها، وقناعته بأن «الرجل إنما يثبت قَدْره إذ يقوم بالضبط بما يحلو له»، دفعه هذا كله إلى التطوع في القوات الإنكليزية للهند الشرقية وهو في سن الثانية والعشرين. عكف في «بومباي» على دراسة لغات شرقية متعددة، وعلى ممارسة التحدث بها (كان يتفوق في مادة اللغات على مواطنه ومعاصره الشهير «بورو» Borrow الذي جمعته به أكثر من خصلة مشتركة)، وبعد أن حصل على دبلوم الترجمة في ست لغات (سيبلغ عدد اللغات التي يعرفها في النهاية تسعاً وعشرين)، أرسلته القيادة البريطانية العليا ضمن الحملة على منطقة «السيخ». إلا أن ولعه بحياة الأهليين وطبائعهم دفعه إلى أن يعيش معهم ويتزيّى بأزيائهم،

---

(١) لا شك في أن السيرة الأمتع والأكثر موثوقية بين جميع سِيَر برتون التي قيض لها الاطلاع عليها، والتي يتحمّس بعضها لزوجته إيزابيل ويخالفها بعضها الآخر، هي هذه التي وضعتها فون م. برودي:

Fawn M. Brodie, «The Devil Drives», Nueva York, 1967.

متنكراً في شخصية تاجر وطبيب اسمه «مرزة عبدالله». وهذا مما مكنه من تحقيق عدد كبير من المعاينات المباشرة لعادات «السيخ» وأعرافهم الاجتماعية ومعتقداتهم وتابواتهم أو محرماتهم. ولأنه كان يؤمن بأن أفضل طريقة للاحتكاك بشعب ما ومعرفته تتمثل في ممارسة الحب مع أبنائه، فقد اندفع في هذا النمط من المغامرات التي كان بدأها منذ المراهقة مع فتاة غجرية. وهذا أيضاً ممّا عاد إليه بغضب رفاقه في السلاح، الذين كانوا يرون أن «برتون» غير المنضبط هذا، لن يكون أبداً أكثر من «زنجي أبيض». والحق، فإن سلوك هذا الضابط الشاب لم يكن كثير «الأرثذوكسية»، فهو لم يكتف بارتداء الزي الشرقي وطلي وجهه بالحناء وتدخين «البهانغ» (نوع من الحشيشة الهندية) في حلقات تلقينية، وإنما شرع يتعلم «لغة» القردة، وكان يؤوى في بيته اثني عشراً منها، ويتجول مع «غينون» (نوع من القردة القبيحة جداً)، تتدلى من أذنيها الأقراط، ويقدمها للناس باعتبارها زوجته. وحتى يبرر لكنته الغريبة، كان يدّعي كونه «مزيجاً» من عربي وفارسي، مثلما كان «علي بيك» يدعي في المغرب كونه سورياً. لأمـراء في أن هذا الميل الدائم إلى التنكر والتغيير المستمر للشخصية في «المشهد الشرقي» إنما يفصح عن اللبس، غير الواعي بالطبع، الذي يغلف علاقاته مع الآخرين. كذلك فإن ولعه، الذي بقي يرافقه طوال حياته، بالمزاح والنادرة قد جرّ عليه متاعب وعداواتٍ كثيرة. وإمعاناً في السخرية من المتفقهين ومحترفي علم الآثار (فمقته للنظام الجامعي وملحقاته لن يتراجع أبداً)، قام برتون ولفّق وثيقة يثبت فيها، على حين غرة، وجود قبائل بني إسرائيل التائهة في وادي الهند. كما «نبش» من الحفريات جرة «أترورية» (نسبة إلى «أتروريا» التي كانت تقع قديماً غربي إيطاليا)، وأقنع الاختصاصيين بأن «الأتروريين إنما ينحدرون من «السند»، إلا أنه داس على جميع المبادىء والاعتبارات الرسمية، وتسبب لوضعه العسكري بضرر بالغ، حين حرّر بخط يده وثيقة مفصلة، موجهة إلى الحاكم البريطاني في الهند، «السير تشارلس نابييه»، حول مباغي الغلمان في «كراتشي». وعلى الرغم من طبيعتها السرية، فقد أوصلت هذه الوثيقة (وهي في الواقع رسالة تقتنية شديدة التفقه حول الموضوع)، إلى الحكومة البريطانية، وأثارت فضيحة لا يصعب على القارىء أن يتصورها. وكانت النتيجة أن لم يُرَقَّ برتون في العسكرية بما يتناسب وطموحه ومزاياه. وحال شفائه من إصابة طفيفة بالكوليرا، عاد إلى إنكلترا وعرض على «الجمعية الجغرافية الملكية» مشروعاً لاستكشاف شبه الجزيرة العربية يذكر فيه مناطق لن تطأها قدما إنسان غربي إلا بعد ثمانين سنة! ولكن رفض قوات الهند البريطانية تمديد إجازته، وكان ما يزال تابعا لها، اضطره إلى قصر زيارته على المدن الإسلامية المقدسة. ومن هذه الرحلة إلى مصر وشبه الجزيرة العربية ولد نصه «رواية شخصية لحج المدينة ومكة»، الذي كتبه بعد التحاقه بوحدته في «بومباي»، والذي يمثل، بلا أدنى شك، أحد أهم نماذج أدب الرحلات في الإنكليزية.

لا ريب في ان نص برتون هذا عن حج المسلمين هو عمله الأساسي، الذي يجمع فيه الكثير من الشهادات التي هي ثمرة ملاحظات يقول إنه قد أدلى بها مسلمون مؤمنون. منذ أن هاجم الدكتور ولسن الرحالة «علي بيك» لقيامه «بالتنكر في شخصية حاج مسلم، على هذا النحو الفاسق وغير القابل للتبرير»، أدان كتّاب عديدون، أوروبيون وعرب، هذا الإجراء، منطلقين من دوافع دينية وأخلاقية. إنهم ينعتونه بسوء النية والتجديف والرياء، وقد كتب أحدهم «أن الادعاء بالتمسك بديانة لا يؤمن بها صاحب المغامرة نفسه، والمساهمة، على نحو شديد الدقة، وكما لو كان الأمر يتعلق بأداء فعلي لفريضة جدّ مقدسة، في شعائر نضحك منها في دواخلنا ونحاول إضحاك الآخرين منها فيما بعد، وتحويل أكثر الطقوس نبالة واحتفالاً، التي يمارسها متعبّد أمام ربه، أقول تحويلها، طوال أسابيع أو أشهر، إلى محاكاة مقصودة وعديمة النبل، فهذا كله لا يتلاءم، مع السلوك المثالي لفارس أوروبي، بل مسيحي». كما قام كتاب معاصرون، بحق في الغالب، بانتقاد المطامح العلمية والإعلامية لهؤلاء الرحالة الأنثروبولوجيين الغربيين، الذين يضعون معارفهم حول الشرق، كما كان يفعل برتون نفسه، في خدمة مواطنيهم وليس في خدمة الشرقيين أنفسهم، محوّلين الأخيرين إلى مجرد موضوع لخطاب إنسانوي وأثنولوجي (أعراقي)، يظل متلقيه دائماً هو الجمهور الغربي نفسه. إن هذا كله صحيح، وقد توقفت عنده في غير مناسبة. ولكن إلى صعوبة الإفلات من الأفكار المرتبطة بدينامية الحقبة ـ وهذا ما ترينا إياه حالة ماركس نفسه ـ، فإن بعض الانتقادات الموجهة إلى برتون لا تبدو لي، في حالته الخاصة، عادلة ولا كاملة التجرد.

كان أوروبيّ القرن التاسع عشر موقناً من كون الإمبريالية الإنكليزية ستلعب في الشرق الأوسط والهند دوراً تقدمياً، تماماً كما كان الشيوعي، انطلاقاً من ١٩١٧، موقناً من أهمية الدور الذي ستلعبه روسيا الجديدة في مستعمراتها الآسيوية. ويمثل «التمركز العرقي» مفهوماً حديثاً إلى حد ما، ويمكن القول إنه ما من مفكر أو ثوري كبير أفلت منه تماماً، تقريباً. وقد كان المدعو «مرزة عبدالله» يعبر في بعض الحالات عن وجهة نظر إنكليزي مقتنع بكون التوسع العالمي لبلاده هو ثمرة تيار تاريخي لا يمكن إيقافه. من هنا، ينصح السلطات البريطانية، مثلاً، بإرسال قنصل إلى الحجاز، تحسّباً لليوم الذي «ستدفعنا فيه الأحداث إلى احتلال المدينة الأساسية للإسلام». ومثلما كان ماركس يؤكد على الطابع الإيجابي للاستعمار الإنكليزي للهند، ويشير في الوقت نفسه إلى أخطائه وجرائمه، وبذلك يفضحها، فإن برتون، على الرغم من موقعه في الإدارة البريطانية، بل بالأحرى بفضله، يلاحظ، بذكاء، أن الآسيويين سيكتشفون، إن عاجلاً أو آجلاً، أن مواطنيه الإنكليز ليسوا بالعادلين ولا بالكرماء ولا بالمتحضّرين، وإنما هم حفنة من الخبثاء اللؤماء، وأن الضباط

من بينهم فاسدون لا يمارسون إلا القمع، وأخيراً أن الآسيويين سيفكرون لا محالة، ذات يوم، بمذبحة «سان ـ بارتليمي» شرقية(*). كتب: «يعرف الجميع أنه إذا ما وحدت شعوب الهند إرادتها ذات يوم، فسوف نُكنس نحن من هذه البلاد كعيدان القش!»[٢].

إن الكتلة الضخمة من الصور والأفكار الاستشراقية التي تصوغ الفكر الأوروبي في القرون الأخيرة تغذّي، بخاصة، كتابات الرحّالة الذين يجوبون أصقاع العالم الإسلامي المختلفة. ولا يشكل برتون استثناء لهذه القاعدة، إلا أن حجم «الكليشهات»، والأفكار الشائعة عن الشرق، التي تتكرر في عمله، لا يصمد في شيء أمام ملاحظاته الصائبة وشهاداته الحية التي يقدمها عن كل بلد يزوره. لا شك في أنه يسقط في بعض التعميمات والصور المبتذلة التي تجتذب الكثير من المستشرقين، والتي سقط في فخها كتاب من أمثال «أورتيغا» أو «كيسرانغ» أو «أندريه موروا». ولكن إذا كانت هذه الهنات تبرر نقد ادوارد سعيد، ومفكرين عرب آخرين لبرتون، فإن عمله يتمتع بمزايا أخرى أيضاً. ومع كون المعلومات، والانطباعات التي يقدمها عن العالم الإسلامي موجهة للقارىء الغربي، فإن من شأنها أن تفيد المسلمين أيضاً، إذْ تمكنهم من رؤية أنفسهم من الخارج، فيتمّموا معرفتهم الذاتية. وإن الفضول أو حبّ الاستطلاع القائم على أساس تعاطف إنساني فعلي وقدرة على النقد الذاتي وقابلية للتشكك بما هو موروث، هذه كلها مزايا إنسانية معترف بها كونياً، ويمكن القارىء العربي أن يثرى بها ويتلافى بفضلها بعض النواقص الناجمة عن الانطواء على النفس الذي، إذا كان يمكن فهمه في قرينته التاريخية، فهو يظل مع ذلك شيئاً وخيم العواقب. إن دراسة الثقافات والمجتمعات الأخرى حق للذهن البشري لا يمكن نكرانه، وإن القول بأن دراسة حضارة انطلاقاً من أسسها الخاصة وبحسب قواعدها نفسها لا يمكن أن تتأتى إلا لإنسان يتماهى وهذه الأسس والقواعد تماهياً كلياً، لهو بمثل عبثية وعقم الادعاء بأنه لا يمكن أن يكتب عن الكاثوليكيين إلا كاثوليكي، أو عن الصينيين إلا صينيّ، أو عن النساء سوى امرأة. وإذا كانت الإدانة واجبة للنزوع التمركزي ـ العرقي، الذي يمرّر «الآخر» في غرباله الخاص على نحو مطلق ولا معْدل عنه، فإن الموقف المعاكس بصورة

(*) إشارة إلى المذبحة التي تعرض لها البروتستانتيون الفرنسيون بتدبير من «كاترين دو مدسيس» في ١٥٧٢، والتي سقط فيها (في باريس، ليلة ٢٣ / ٢٤ اغسطس / آب، أما في بقية المدن الفرنسية فقد استمرت المذبحة حتى تشرين الأول ـ أكتوبر) أكثر من ٣٠٠٠ قتيل بينهم علماء وكتاب معروفون (المترجم).

(٢) على الرغم من منصبه الرسمي في دائرة الخارجية، تمسّك برتون حتى آخر سنيّ حياته بمواقفه المضادة للاستعمار، وكان يرى بوجوب بقاء إنكلترا بعيدة عن إفريقيا. وفي قصيدة ساخرة له، ينعت غزاة الهند بـ «قطّاع الطرق، الجاليين إلى القارة الأسيوية البؤس واللعنة». إلا أن زوجته إيزابيل، خوفاً منها على ما يمكن أن تلْحقه القصيدة بموقعه الرسمي من ضرر، قامت بشراء الطبعة المحدودة للقصيدة، بكاملها، وأحرقتها، ممهدة بذلك للمحرقة الكبرى التي ستقيمها لأعماله في ١٨٩٠.

جذرية، أي هذا الذي ينكر كل قيمة على التحليل الذي يمكن أن تلقاه ثقافة من لدن باحث أجنبي، إنما يقود إلى نكران خصوبة التأويلات الثقافية المختلفة، ويقذف بالثقافات في غمار عزلة وانغلاق مستحيلين بقدر ما هما مشؤومان! وحين تكون نظرة الآخر متحررة من الانحيازات والأحكام المسبقة، فهي لا يمكن أن تُفَسَّر كانتهاك لمشاعرنا الدينية. ومع أن برتون ينزع عنه منذ بداية الحكاية، وخلافاً لعلي بيك، ثياب الحاج الذي كان يتنكر وراءه، أي يتخلى منذ بداية النص عن الادعاء بكونه مسلماً، فإن أفكاره عن هذا الدين إنما تعرب عن تفهم كبير واحترام بالغ، أضف أنه ينجح في تفادي التناقضات والمفارقات التي غالباً ما يقع فيها كاتبنا البرشلوني. وإذا كان وصفه لبعض الشعائر الدينية المرافقة للحج، كرجم الشيطان، وسواه، يتضمن تلميحاً إلى جانبها التخريفي، فهو يتساءل بالمقابل: أية أمة، شرقية أو أوروبية، استطاعت أن تخلص شعائرها وطقوسها من جميع الجوانب الأسطورية؟ ويضيف أنه وقف في إنكلترا وإيرلندا وإيطاليا على مشاهد مماثلة لا تصدم مع ذلك أولئك الذين لا يترددون في الوقت نفسه عن إدانة «التعصب الإسلامي». إنه يرى قواعد الدين الإسلامي أكثر تقشفاً وبساطة مما في الكاثوليكية، وخلافاً للأخيرة، فلا يرجع الإسلام إلى ترغيب المؤمن وترهيبه. كتب: «لا تجد في مكة نزوعاً مسرحياً ولا مما يوحي بسلوك أوبرالي. كل شيء هنا بسيط ومؤثّر». وإجمالاً، فإن ملاحظات برتون في مادة المعتقدات تجمع بين نقد عقلاني للطقوسيات الدينية، إسلامية كانت أو إنجليكانية أو كاثوليكية، وموقف منفتح ومتفهم مجرد من كل نزعة أبوية ومن كل سوء طوية في ما يتعلق بإيمان «الغير». وكما حدث لدومينغو باديا (علي بيك) فإن إيمان المسلمين الديني العميق ينتهي إلى نيل احترامه الكامل ويؤثر فيه: «شاهدت، يقول برتون، شعائر دينية تقام في جميع البلدان، ولكنني أبداً لم أرَها تقام على هذا النحو الاحتفالي المشحون بالعاطفة الذي نقابله هنا [في ديار الإسلام]».

من شأن المقارنة بين موقفه في هذا الصدد والموقف الذي وقفه فلوبير أن تكون كاشفة حقاً. ففي حين يذهب الروائي الفرنسي إلى الاسكندرية ممتلئاً بالشعور بتفوقه كبرجوازي متعلم، ومصمّماً على استثمار إمكاناته وامتيازاته هناك إلى أقصى حد، بحيث تنظر إليه وهو يتخلى عن الزي الشرقي بمجرد أن يكتشف أن للزي الأوروبي مهابة أكبر في نظر السكان، فإن كاتبنا الإنكليزي يتبنى السلوك المعاكس تقريباً. يهرب من الاحتكاك بعسكريَّي بلاده وموظفيها، ويحاول الامتزاج فوراً بالآسيويين، فيتعلم لغاتهم، ويكتسب طبائعهم وعاداتهم، ويتفادى المسافة التي تحدثها البزة العسكرية، ويتنازل عن جميع الامتيازات التي يحظى بها «الصاحب»(*). وإذا كان فلوبير، شأنه شأن أغلب الكتاب

(*) لقب يطلقه الهنود على الأجنبي، ويلاحظ فيه أصل الكلمة العربي (المترجم).

ـ الرحّالة الفرنسيين في الشرق، قد تحوّل، على نحو لا يخلو من الطرافة، إلى ممثل وناطق باسم قيم بلاده، بنوع من الشوفينية والاستعلاء والاعتداد بالنفس وسواها من هذه الخصائص غير الغريبة على مواطنيه، فإن «برتون» سيظل يدعم مع بلاده، ملتقياً في هذا مع «بورو» أو «لورنس العرب» أو «بريتان»، علاقات معقدة، ومتناقضة وفارّة من المركز إذا صح التعبير. وكما كتب هو، فإن تطوافه عبر القارة الأوروبية، الذي شرع به منذ حداثة سنه، سيجعل منه، شأنه شأن شقيقه، إنساناً غريباً على المجتمع الإنكليزي الذي سيعجز من ناحيته عن فهم برتون إلى الأبد. وبالنسبة لهذا الإنكليزي «على مضض» كما عبر الشاعر ثرنودا Cernuda بخصوص إسبانيّته، فقد كانت إنكلترا هي البلد الوحيد الذي لا يشعر فيه بأنه «في بيته». كان كل شيء فيها يبدو له صغيراً، بائساً، وقبيحاً: كانت حدائقها تبدو له من الضآلة كما لو كانت تباع بالسنتمرات، ونظافة البيوت والتماعها يملآنه بالضجر واليأس، وهواء المدن يخنقه، والتعبير المنغلق والمشؤوم لسكانها يطارده كرؤية ليوم القيامة. وهو قد شرع برحلته إلى مصر وإلى مكة، «شاعراً بالاشمئزاز التام من الحضارة ومن التقدم». ولهـذا السبب نفسه كان يهرب من لقاء العرب المتغرّبين الذين يتحدثون في السياسة الأوروبية، ويجلسون على أرائك حديثة ويتناولون الطعام بالشوكة، ويعربون عن كبير إعجابهم بالأفكار الليبرالية: «ألم أفعل كل شيء حتى أهرب من هذا بالضبط؟»، كان يهتف في قرارة نفسه. وإن امتعاضه الداخلي الذي كان يتأكّله إزاء وطنه الأصلي، واحتقاره للغطرسة التي كانت تمكن أغبى مواطن إنكليزي من أن يتوهم القدرة على حكم مليون من «المحليين»، ونفاذيّة كيانه المدهشة، وقدرته على التكيف لحياة جميع المجموعات البشرية وجميع الأعراق، هذا كله يضفي قدراً من النسبية على أحكامه التي كان، من جهة ثانية، يجردها من كل دوغماتية.

كذلك، فلم يكن ولعه بارتداء الزي الشرقي ليستجيب إلى الدوافع النرجسية والخيلاء التي كانت تحرك دومينغو باديا. كان الأخير يستخدم زيه الشرقي لكي «يرتقي» اجتماعياً، وليتمتع بتقدير لم تكن لا أصوله ولا موهبته لتمنحاه إياه في بلده. على العكس منه تماماً، كان برتون يسعى إلى أن يفرض نفسه بسلوكه لا بردائه: كان الأخير يحط من شأنه اجتماعياً، ولكن ما كان يخسره على صعيد الخيلاء والتسهيلات العملية، كان يربحه على صعيد معرفة نفسه ومجاوره. وكانت إمكاناته المادية المحدودة في الرحلة تجبره باستمرار على الاستعانة بشجاعته وبراعته وذكائه. لا شك في أن ميله البالغ إلى التنكر كان يستجيب إلى عدم اكتفاء داخلي، وربما إلى ازدراء عميق للعالم الرسمي الذي كان على الدوام يتجاهل ذكاءه ومواهبه الاستثنائية. يمكن الكشف في هذا الميل عن شيء من «الصَّنميّة»، إلا أنها مجردة من كل نزعة استعراضية، كهذه التي سيعرب عنها بعده مؤلف «أعمدة الحكمة السبعة» (لورنس).

حين غادر برتون «ساوثامبتون» في ١٨٥٣ كان «برتدي» ذاته الأخرى: «مرزة عبدالله». وكان قد قرر، لدواعٍ أنثروبولوجية، أن يجَمع بين نشاط الدرويش والساحر أو الطبيب الشعبي. وإذا كان تقمّصه دور الأول سيعود إليه بمزايا السرّ وانعدام المسؤولية، فإن الثاني سيفيده إلى درجة بعيدة في التسلل إلى داخل النسيج الاجتماعي والاحتكاك بالجنس الآخر. وكان مظهره وبنيته البدنية يساعدانه على التضليل إلى أقصى حد. تصفه إيزابيل في تلك الفترة كما يلي: «خمسة أقدام وثماني بوصات من الطول، كتفان عريضان، وقامة نحيفة ولكنها معضّلة (ذات عضلات)، وشعر أسود فاحم، غزير، ومنتصب بروعة، ووجه مسفوع بالشمس، ذو ملامح عربية، بارز الحاجبين، بذقن وفم ناتئين، ولكن ينجح في إخفائهما تقريباً شارباه الأسودان الضخمان». كان يتنقل وقد حلَق شعر رأسه ودَهن فروته بصباغ الجوز ليعوض عن انعدام أثر شمس إنكلترا الفقيرة، إلا أن السمرة الطبيعية التي سيكتسبها بعد فترة في إفريقيا سوف تغنيه عن كل هذه الإجراءات. وكان يؤدي دوره، كل مرة، ببراعة، ويجتاز، بنجاحٍ، الامتحان الصامت الذي يخضعه إليه الخدم والفضوليون والزوّار. وقد اكتشف في القاهرة أن شخصية الدرويش الفارسيّ الأصل توشك أن تتوج مشروعه بالفشل: كان المصريون يحتقرونه، وكان يتعرض في أثناء زيارته للأماكن المقدسة في مكة للضرب والازدراء من قبل البدو. فاستعاد شخصيته القديمة، شخصية حرفي هندي، أفغاني الأصل، تعلم العربية بفضل رحلاته الكثيرة. وكانت هذه ولا شك شخصية معقدة بما فيه الكفاية حتى يتفادى افتضاحِ أمره على يد مواطن فضولي محتمل، وحتى يبرر ما قد يقع فيه من تناقض وانعدام للدقّة أحياناً.

في مصر، عاش الشيخ عبدالله حياة طبيب شرقي متواضع يعرف «السحر» الذي تتمتع به المكاتب والسجلات البيروقراطية: فالوصف الذي يقدمه لمحاولة لنيل تصريح بالخروج، والتي يُدفع به من أجلها من مكتب إلى آخر ومن مسؤول إلى ثان ومن حارس إلى سواه، حتى يجد نفسه، بعد سلسلة لا متناهية من الانتظارات والإلزامات العابثة والأخطاء والإغراءات المنحرفة، يجد نفسه في النقطة التي انطلق منها بالذات، أقول إن هذا الوصف لينطبق بحذافيره على مشاهد مماثلة كنت أنا ضحيتها أو الشاهد عليها في أكثر من بلد عربي. وقد كتب برتون أن هناك ثلاثة طرق للتعامل مع الموظفين: فإما الفساد أو الترهيب أو المعاندة ـ مع العلم أن الأخيرة شديدة الهشاشة وليست مثمرة على الدوام. ومثله تماماً، قادتني بعض الظروف إلى التعامل مع هؤلاء الموظفين الحجريين، الغائصين في مقاعدهم التي يبدو وقد شكلوا معها واحداً، والذين تختزل لغتهم إلى: «كلّا» أو «لا يوجد هذا الشيء» أو «لا أعرف» أو «ارجع غداً». عبارات ينطقون بها بلا أية حركة، سوى تدويرة اللسان الضرورية لإحداث أصوات هذه الكلمات. وتلك تجربة لا يعرفها بالتأكيد من

يسافرون «في هوادج»، على طريقة فلوبير أو علي بيك. وكان برتون يستمتع بهذه المشاهد، وحينما يشتمه أوروبي آخر في الشارع، لكونه لامس مرفقه صدفة، فهو، بدل أن يُرجع إليه الشتيمة، يتلقاها كتهنئة على تنكّره الناجح. وما عاد ملبسه يستجيب إلى مقصده الداخلي فحسب، وإنما تحول لديه إلى عادة قديمة، وإلى طبيعة ثانية تقريباً. ولم يكن هذا الحاج المرموق ليقوى على التخلي عن زيّه العربي حتى بعد أن رجع إلى القاهرة. فها هو يتبختر به أمام رفاقه الضباط الإنكليز في فندق «سيفيارد»، دون أن يعـرفه أحد منهم بالطبع. وسيواصل ارتداء ملابس الحاج والعمامة الخضراء بعد التحاقه بوحدته، وحين بعث به مرؤوسوه في مهمة جديدة إلى عدن، ذهب إليها متسربلاً بزيّه العربي الذي ما عاد يفارقه أبداً.

اكتشف برتون في الهند أنه إذا كان مواطنوه يعرفون كيف يجبرون الآسيويين على إطاعتهم، فهم يجهلون بالمقابل كل شيء عن حياة هؤلاء وأفكارهم ومشاعرهم، في حين حرص هو، طوال الحج، حتى يعرف شخصية المسلم عن قرب، على أن يتجرد من شخصيته الخاصة. وحين يحدثنا لورنس عن الجهود التي كان يبذلها من أجل تقليد بنية العربي الذهنية وهجران ذاته الإنكليزية English self، فهو إنما يلخّص، بصورة من الصور، محاولات مواطنه وسابقه (برتون)، وإن كانت تفصل بين مزاجيهما وشخصيتيهما فوارق كثيرة. لقد كان الاثنان يشعران بالافتتان ذاته بالإسلام، وبعالم البدو الصارم والشديد التقشف والموضوع بأكمله تحت شعار الفحولة. كان الإثنان يطمحان إلى حرية الصحراء «الوحشية» وإلى هذا العالم المضياف والمتآخي والمستبعَدة منه المرأة. وحين اندفع برتون في مغامرته العربية، كان يقرّ (مشيراً إلى تجربته العسكرية) بـ «التعب من أربع سنوات من التخنّث الأوروبي». وهو يختتم اللوحة التي يرسمها لطبائع سكان المدينة المنورة، بالقول إنهم يتميزون، رغم بعض العيوب، بامتلاكهم هذه الفضيلة الأساسية، فضيلة الفحولة، أكثر من بقية الشرقييـن. كذلك، فمن البدهي أن يحبذ تكوين القبيلة ازدهار فضائل الجنس القويّ. إنه مجتمع أُسود (جمع «أسد»)، إذا جاز التعبير، يمارس فيه الأقوى والأشجع والأكثر براعة سيطرة مطلقة على الآخرين. وهكذا، فإن القانون إنما يُفرض بين رجال القبيلة، بحد السيف. وإذا كان هذا النمط من التنظيم الاجتماعي لا يتلاءم وتصوّرنا لمجتمع قائم على «تقدم» الطبائع والعادات، فإن برتون، في الوقت نفسه الذي يرفض فيه هذا التصور، يتخذ، كعادته، موقفاً ملتبساً بعض الشيء، ويعرض مزايا هذا النمط من التنظيم الاجتماعي البدائي من وجهة نظر القيم الفردية المحض. إن مجاورة الخطر وانعدام اليقين الذي يسكن الوجود وشظف العيش في الصحراء واستعمال السلاح وامتطاء الخيل والغزو والنهب وقطع الطرق، وما إلى ذلك من الممارسات، هذا كله يعوّد البدوي على

معاينة الموت وجهاً لوجه، وعلى صيانة الكثير من الملكات الغريزية المقبورة أو المقموعة لدينا نحن الغربيين. إن الفعاليات الجسدية والبراعة الجسمانية والمهارة اليدوية إنما هي وسائل لا غنى عنها للبقاء في الحياة اليومية، وهي تشكل مشهداً طافحاً بالحيوية ومثيراً للأجنبي. كما يعكس كرم البدوي ودماثة طبعه في نظر برتون نبل مشاعره، أما من يتشكون من غرابة أطواره ومن خيلائه البالغة فمردّ ذلك إما أنهم جرحوا مشاعره بتغطرسهم الخاص، أو أنهم عجزوا عن نيل احترامه بطبيعتهم البدنية. ويورد برتون، بإعجاب، مثلا يتردد في قبائل الحجاز يقول ما معناه إنهم لا يصلّون لأنهم بحاجة إلى ماء الوضوء، ولا يتصدقون لأنهم يسألون الصدقات، ولا يصومون لأنهم جِياع على امتداد السنة، ولا يحجون لأن الأرض كلها بيت الله الحرام.

إن كبرياء البدو الارستوقراطية وتعطشهم إلى الاستقلال الشخصي يزدهران في وجود متحرّر وجوّاب نعرف اليوم أنه دُفعَ إلى الاختفاء بفعل الضغط المتضافر لكل من التقدم التقني والجفاف والانخراط القسري، إنْ في الجزيرة العربية أو منطقة «الصحراء». وبالقياس إلى الحماسة التي تبعثها الصحراء وشساعتها المرعبة، فإنما يقود العمل اليدوي والإقامة إلى انحطاط جسماني ومعنوي في آن. ويلاحظ برتون أن هذه المعايير والقيم القبلية كانت ما تزال سائدة في زمنه لدى سكان المدن الإسلامية المقدسة. فالعمال والحرفيون في مكة والمدينة هم من الغرباء، وما من أحد من أبناء هاتين المدينتين ليقبل بمزاولة هذه المهن بأية حال من الأحوال. إن الكبرياء الحقة لدى «المسيحيين القدماء» التي وصفها أمريكو كاسترو، تقترب من هذا الوعي بالسيادة، أو وعي المرء بأنه «ابن أحدٍ ما»، الذي يشكل عماد شخصية البدويّ الصراح وسلوكه. ليست هذه بالمقارنة المجانية، فإن رجلاً بمثل سعة ثقافة برتون وموهبته في المعاينة، قد أقامها بذكاء حينما أشار إلى المعيار المتوارث الذي يمنع البدوي من أن يتزوج من ابنة حرفيّ. كتب: «يعتقدون [البدو]، شأنهم شأن الإسبان، إن العمل يفسد كل من ليس عبداً». على العكس من هذا، يُعتبر النهب وقطع الطرق، إذا ما احتُرمت فيهما أصول الشرف ومبادىء الفروسية، من القيم الفذة التي تمنح «المجرم» إحساساً بالنزاهة الأخلاقية. ولا يقتصر مجتمع الصحراء، مجتمع الأسود هذا، على القيم الفذة والإيجابية وحدها بالطبع: بل إن بؤس الضعفاء والمساكين والفقراء الذين «يهجمون» على الحاج الوافد، بأوجههم الجائعة وأياديهم المتضرّعة، قد ألهمت مسافرنا صفحات ممتازة تتمزق النفس لدى قراءتها حقاً. إن هذه الحشود من الشحاذين «المتدثرين بأسمالهم العتيقة، الذين تدفعهم إلى الشحذ شعورهم الكثة الطويلة وهزالهم ووسخهم»، هؤلاء «العمي والمشلولون والمرضى من أبناء المدينة المقدسة الذين يسألون المؤمن العون الذي لم يستطيعوا تقديمه لأنفسهم» إنما تذكر بالمشاهد المرعبة

المماثلة التي يقابلها اليوم السائح الذي يترك وراءه، بفضل طيران ساعات قليلة، عالماً كاملاً يغرق في ترفه السطحي. صحيح أن الإسلام، كما عبّر مكسيم رودنسون بحق، يمنح الفقر جلالاً وقيمة شبه مقدسة، ويفرض على المؤمن واجبات تجاهه، وبذلك يُجلس الفقير على عرش مثالي إذا صح التعبير. إلا أن «الأصالة» البدوية لا تستطيع، ولا تستحق، أن تصمد بوجه قيم لا شخصية للعدالة، ذات صلاحية كونية. بيد أن برتون يتفادى هنا السجال. فالمجتمع البدوي المحوَّل إلى مثال، الذي يصفه هو، إنما يتألف من الرجال فحسب، والمرأة مستبعدة منه على نحو مدهش، ولا يشار إلى دورها وإلى شخصيتها في أية لحظة. ولم تشغل هذه المسألة بال لورنس هو الآخر، إلا أن «فضول» سابقه، برتون، واهتمامه بالموضوع، تدفعاننا إلى المطالبة بتفسير أكثر أصالة، إن لم نقل إلى إدانة هذا النسيان الفاضح. فمع أن «برتون» يعرب عن غياب مشرِّف لكل نزعة تمركزية ـ عرقية عنده، إذ يتفادى تطبيق معايير ثقافته الخاصة في دراسة الثقافات الأخرى، إلا أنه لا يأخذ بعين الاعتبار مطالبات المرأة، الموجودة في حضارة الإسلام نفسها بالذات. ربما كان سيستبق النقد السهل الذي يصدر عادة عن الأوروبيين الليبراليين وأنصار التقدم، فيقول لك، بفظاظة، إن المرأة تمثل سلعة في إنكلترا كما في البلاد العربية، وإن الفارق بين الزواج من امرأة أو من نساء عدة إنما يكمن في تفاصيل صغيرة: «بالقدر الذي تسمح به معايناتي الشخصية أستطيع القول إن الزواج من أكثر من امرأة هو الحالة الوحيدة التي لا تشكل فيها الغيرة والتنافس الجنسي القاعدة وإنما الاستثناء». ومع كون النساء قد لعبن دوراً هاماً في حياته، كما يشهد عليه رجوعه إلى إيزابيل، هذه المرأة المحزنة وغير الممكنة الاحتمال، بعد كل هروب يقوم به، فإن ما كان يبحث عنه في العالم العربي كان «الرفقة» قبل أي شيء آخر. كتب في: «رحلاتي الأولى إلى إفريقيا الشرقية» «First footsteps in East Africa» إن «الإسلام ربما كان باعد الهوة بين الجنسين ليمتّن علائق الرجال بعضهم مع البعض الآخر».

وعلى غرار لاحقه لورنس، كتب برتون صفحات لا تنسى عن الصحراء والمشاعر التي تراود من يتوغّل فيها: «غريب هو الانشراح الذي تشعر به النفس في منظر لا يتمتع بالكثير من الجاذبية للوهلة الأولى. ولكنك في بلاد كهذه، تنظر إلى أدنى تحول في اللون أو الشكل وهو يجتذب الانتباه كله. فتنظر إلى الحواس وهي تنتعش، وإلى ملكات المعاينة النازعة في العادة إلى التهويم أمام كتلة غامضة من أشياء الطبيعة، وهي تستعيد قابليتها الرائعة على احتضان أدنى تفصيل (. . .) وحتى إذا كان فوك يتحرق ظمأ وجلدك يكاد ييبس، فإنك لا تشعر بالخدر ولا بأثر هذه الحرارة الرطبة. تتسع رئتاك ويحتد بصرك، وتسترجع ذاكرتك كامل قوتها، وتصبح الروح باذخة حقاً. تتحمس المخيلة، ويوقظ الطابع

البدائي الفاتن لكل ما يحيط بك، جميعَ طاقاتك، سواء لبذل مجهود أو لمواجهة خطر ما أو للصراع. إنك تتقدم معنوياً، وتصبح صريحاً وإخائياً وصادقاً ومضيافاً. لقد تركت بعيداً وراءك في المدينة، الدماثة المُرائية وعبودية الحضارة. تصبح حواسّك سريعة الردّ ولا تحتاج إلى حافز أو منبّه، ففي الصحراء لا تثير الخمور سوى الاشمئزاز. إن في الوجود الحيواني البسيط لمتعة عظيمة. وإن الشهية الأعنف إنما تكتفي بأبسط العناصر. فالرمل أكثر نعومة من المخدّات والرياش، ونقاوة الهواء تدفع إلى الفرار موكباً كاملاً من الأمراض (. . .) إن قلب الإنسان يتواثب في صدره لكونه يقارن قواه المتواضعة بسلطان الطبيعة ويخرج من الاختبار منتصراً. هكذا يجد تفسيره المثل العربي القائل: «في السفر ظفر».

ليست «رواية شخصية لحج المدينة ومكة»، شهادة رحّالة تنضاف إلى شهادات أخرى. كان «علي بيك» و«بركهارت» قد وصَفا، قبل برتون، وبكثير أو قليل من الأمانة، طقوس الحج الإسلامي، وكَشَفا لجمهور متعطش للغرائبية عن «عناصر وأسرار الديانة الإسلامية». إلا أن برتون كان أول كاتب حوَّلَ وصفه التعريفيّ إلى فنّ. أن تكون «المشهد الشرقي» وتعدده وثراءه هي أشياء لم يقبض عليها أحد بمثل هذه العبقرية التشكيلية، لا قبله، ولا بعده، حتى ظهور «أعمدة الحكمة السبعة»، للورنس. إن هذا الملازم الشاب في قوات الهند الشرقية ليَقصّ حكاياته ببراعة، ويمنح مغامراته أبعاداً روائية، ويحوّل رفاقه في الرحلة إلى شخصيات أدبية فعلية. وأن وصفه لدليله في الرحلة وخادمه، محمد، هذا الشاب النزق، الاحتفالي، غريب الأطوار، الداهية، الثري الشخصية، المتكتّمها، اللامتناهيها، إنما يكشف عن دعابة وثراء بالتفصيلات آسرِين وساحرِين. ولا يتردد برتون حتى عن وصف نفسه في مواقف خرقاء مضحكة، فهو لا يخفي علينا عيوبه ولا أخطاءه. ويمثل المقطع الطويل الذي يصف فيه سهرة شرب يقضيها مع الكابتن الألبانيّ المدهش، هذا الرجل الضخم، المتوحش، المفتول العضلات، العصبيّ، المفترس العينين، النحيف الشفتين، المدبب نهايات الشارب، الحليق شعر الرأس، الصعب المراس، والشكِس كجميع أبناء جلدته، أقول إن هذا المقطع لهو بالفعل رائعة أدبية صغيرة. إنك تنظر إلى الافتتان المتبادل بين الرجلين، وإلى رغبة البريطاني المقموعة التي تدفعه، باعترافه هو، إلى الركض وراء زميله الباحث في الليل عن «جوقة من فتيات الرقص»، أشبه ما يكون، أي البريطاني، بـ«زوجة يائسة تتوسل زوجها الثمِل»، هذا كله يتراءى بين الأسطر، عبر جملة من الحوادث المضحكة والمفرقعة التي تشيع الفوضى في الفندق الذي يبيتان فيه، وتشوّه، إلى الأبد، صورة «برتون» الورِع والحاجّ. ويختتم الكاتب بالقول: «طوال أسبوع كامل لم يكن أحد في القافلة ليتحدث إلا عن صعوبة مراس الكابتن الألباني الشرير ورياء الطبيب الهندي الهادىء الأعصاب. هكذا، قارئي العزيز، فقدتُ في القاهرة سمعتي كرجل جادّ».

مع أن هذا الفصل يكشف رغم لهجته المازحة، عن وجه برتون المتخفي وراء المعايَنـة اللاشخصية والدقيقة للعرب، فإن القارىء عبثاً يبحث عن تعبير إراديّ عن مشاعر المؤلف وإحساساته الذاتية. خلافاً للورنس، الذي كان يمارس في الواقع الاعتراف حين يتحدث عن البلد الذي هو فيه، فإن برتون يبدي تردّداً كبيراً عن التحدث عن نفسه، كما لو كان السياق الديني للنص يمنعه من ذلك. نعرف اهتمام برتون الفائق بالحياة الجنسية لسكان كل بلد يزوره، ولكن هذا العنصر أبعِد من عمله، بعناية. إن كل ما يمتّ بصلة لحياته الشخصية موصوف في دفاتره ويومياته، ولكن زوجته إيزابيل قامت بإحراقها كلها. وحتى يعرف القارىء شيئاً عن هذا الجانب من حياته، فهو عليه أن يرجع إلى جملة من الملاحظات والمعاينات والتعليقات المنثورة في «دزينة» من المؤلفات، وفي رسائله إلى زملائه وأصدقائه، وبخاصة في دراسته الختامية التي ألحقها بترجمته لـ «ألف ليلة وليلة».

إن نصوصاً كـ «السند» و «الوادي الحزين» و «رحلاتي الأولى إلى إفريقيا الشرقية» و «زنجبار» وسواها، تقدم لنا كمية لا بأس بها من الملاحظات والوثائق عن تقاليد الخطوبة وطقوس الزواج، والدعارة والشذوذ الجنسي والخيانة الزوجية وفنون الجماع والوصفات المهيِّجة والمنعشة، وهذا كله مما يجعل من برتون رائداً لا مجال للشك فيه للأنثروبولوجيا الجنسية الحديثة. ومنذ أن وضع قدميه في الهند، لاحظ برتون أن تعلّم فنون المغازلة تشكل جزءاً لا يتجزأ من تربية الفتيات والفتيان، وإنه في الطبقات المرفّهة تشكل المؤلفات الموجهة للمقبلين على الزواج قراءات إلزامية للرجال والنساء. وسواء أكُنَّ بغايا أو «فاضلات» فإن النساء الهنديات يحتقرن إجمالاً الرجل الأوروبي، هذا الجاهل بفن «الإبطاء»، والعاجز عن إشباع رغبتهن بالبطء والرهافة الضروريين في المجامعة الحقة. وهو يدرسُ، بدقة، الخيانة الزوجية التي يقول إنها شائعة بين نساء القاهرة والصومال، واستخدام الهنديات والفارسيات والعربيات للرقى والتعاويذ، ونشاط القوادات البلوشيات، والعقوبة، التي تصل إلى حد القتل أحياناً، التي يمارسها الأزواج المخدوعون بحق نسائهم. وفي «هرار» يتحقق لا من شيوع ختان المرأة، وهي ممارسة معروفة في أوروبا منذ زمن قديم جداً، ولكن هذه الطقوسية الشنيعة المتمثلة في رَتْق شفَتي الفرج. وهو يُعْلمنا بأن هذه العملية ما زالت تمارس حتى يومنا هذا في بعض مناطق وادي النيل وأثيوبيا وأدنى الصحراء، ويدوم الرتق حتى زواج المرأة. ويمكن للرجل أن يعاود الرتق حين يكون على غياب أو سفر، أو شاكّاً بوفاء الزوجة. ولما كان ضيق فتحة الفرج الناجم عن رتقه يحيط الإيلاج بصعوبة كبيرة، فإن الزوج يضطر أحياناً إلى مضاعفة قوة الدفع عنده بالاستناد إلى نظام خاص في التغذية، حتى يتمكن من تذليل العقبة بـ «حسامه العاشق». وإذا لم يفلح في ذلك استعان، كما يروي برتون، بسكّين! بعد قراءة هذا النص الفاجع لا يعود في مقدور القارىء أن يتصور لدى هؤلاء النساء المشوَّهات الأعضاء القدرة على «فتق» فروجهنّ وإعادة رتقها بغير علم الزوج.

ويتقاسم المؤلف الاعتقاد الشائع لدى معاصريه بالرغبة الجنسية التي لا تروى لدى الهنديات والعربيات والإفريقيات، ولا شك أن تأثره بقراءة «الكاماسوترا» و«ألف ليلة وليلة»، هو الذي يدفعه إلى الاعتقاد بأن النساء الساميّات والهنديات في زنجبار يفضلن الرجال السود لضخامة آلتهم الجنسية، مما يحدو بالآباء والأزواج إلى إبعاد هؤلاء عن محيطهن تفادياً لوقوع المحذور. ولما كان برتون عارفاً بالتطهرية (البيوريتانية) السائدة في بلاده وبردود الفعل المتوقعة (لم تكن المغالاة في التطهر المميزة لزوجته إيزابيل شيئاً استثنائياً في العصر الفيكتوري)، فقد عمد إلى معالجة هذه الموضوعات باللغة اللاتينية. وكانت معرفة هذه اللغة تمنح في زمنه شهادة حسن سلوك للكاتب، كما كانت حيازة جواز سفر في أيام فرانكو تمكن الإسبان من الذهاب بالباص إلى مدينة «پرپنيان» الفرنسية الحدودية، لمشاهدة الأفلام الخلاعية المحظورة في إسبانيا، والرجوع في اليوم نفسه. واعتباراً من ١٨٨٠، وهو العام الذي كرّس انطلاقاً منه، وبرغم تهديدات زوجته المتكررة، جلّ وقته لترجمة المؤلفات الكلاسيكية في الإيروسية الشرقية، بدأ برتون يتخذ عدداً من التحوّطات، تذهب من الإمضاء الغفل (غياب اسم المترجم) إلى الاسم المستعار، فتثبيت أسماء دور نشرٍ وهمية. ومع هذا، فلم تسلم أعماله من المحرقة: كان العدوّ هذه المرة من أهل المنزل.

إذا كان إتلاف دفاتر برتون ومذكراته يمنعان من معرفة حياته الشخصية، فإن بعض الفقرات في أعماله السابقة لـ «رواية شخصية لحج مكة والمدينة»، أو اللاحقة لها، قد نجت من حماسة إيزابيل التطهيرية، وهي تشير، بقليل أو كثير من الوضوح أو الجهر، إلى مغامراته العاطفية والجنسية. ومن الدال أن نلاحظ أن المؤلف كان يتفادى على الدوام النساء الإنكليزيات من وسطه الاجتماعي، ويحتقرهن، معتبراً إياهن «فريسيّات» الطبع، باردات كالصقيع. وفي ما خلا بعض العلاقات الغرامية الأفلاطونية، فإن العلاقة التي جمعته بزوجته هي الوحيدة التي احترمها في حياته، ومع هذا فهو لم يكتب عنها إلا النزر اليسير. كل ما نعرفه عن حياتهما الزوجية يأتي من إيزابيل، التي تكرس لوصف عاطفتها النهمة والتملكية صفحات تكاد لا تنتهي، في حين تظل البواعث التي تدفع ريتشارد إلى الانقياد إليها قابعة في العتمة. منذ لقائهما الأول، والعابر، تحس الفتاة بالانجذاب إلى هيئته الفحولية، وتقرر أنه سيكون زوجها الأوحد مهما كان موقف الآخرين. أما الخُطّاب الآخرون فكانوا يبدون لها شديدي الابتذال، متخنثين. ولقد انتظرت سنوات أربعاً كاملة حتى يجمعهما القدر من جديد، وكانت في تلك الأثناء تلتهم قصص رحلاته التهاماً، وتحلم بأن تكون هي ملاكه الحارس، وبأن تتبعه عبر السباسب والقفار كما تتبع مارلين ديتريش «غاري كوبر» في المشهد الرومانتيكي الأخير من فيلم «المغرب». كانت إيزابيل ترى في

هذا الكابتن الشاب رجلاً لا كبقية الرجال، وكانت تمحضه هوى يقرب من العبادة، وتحس بقدرتها على أن تتحمل معه جميع الاختبارات على ألاّ تتعارض وإيمانها الذي لا يتزعزع بالله. جميع يومياتها ورسائلها، التي جمعها كاتب سيرتها «ويلكنز» Wilkins في «رومانس السيدة إيزابيل برتون» The Romance of Isabel Lady Berton تتمركز حول موضوع أو هاجس وحيد: البطل الغائب. أما الأخير، فقد أعرب طوال حياتهما الزوجية عن التحمل والصبر أكثر مما عن الهيام والعشق، وإن كان يدَع نفسه تنقاد أحياناً إلى عناد إيزابيل وحماستها الفتيِّين. ولا شك في أن عزوبيته الطويلة وحاجته المحتملة إلى التعويض برباط عاطفي دائم عن التجواب المديد الذي عاشه منذ الطفولة، وإلى «مرسى» ما في إنكلترا لدى رجوعه من رحلاته التي قادته إلى أطراف الدنيا، هذا كله يفسر قراره بالتزوج منها. وإلى هذا كله يجب أن نضيف ما ذكرته مؤلفة سيرته الرائعة «فاون م. برودي» Faun M. Brodie عن النتائج السلبية الطويلة الأمد لتقريره المشار إليه عن مباغي الذكور في كراتشي: «إن رائحة مصطنعة ونفّاثة بقيت تتبع برتون أنى اتجه، وكانت إشاعة عن جانب مريب في شخصيته تلاحقه طوال حياته، ولم تفلح في إزالتها عبارات الانجذاب الحق الذي عبر عنها إزاء الشرقيين». ومهما كانت الدوافع التي جعلته يستسلم إلى الهجمات البكوريّة لفتاته العاشقة، فإننا نعرف أنه ما أن طلب يدها للزواج حتى شرع برحلته الطويلة التي كان يخطط لها منذ زمن بعيد: إلى «هرار»، لاكتشاف منابع «النيل». ولن يُعقد قرانهما إلا بعد ست سنوات، وبعد سلسلة من الحوادث والتأجيلات التي كانت سذاجة إيزابيل، المصممة على أن تصنع منه بطلاً أنموذجياً وكاثوليكياً مهيباً، تلوّنها بمسحة كوميدية غير إرادية.

على الرغم من رقابتها المشددة، لم تستطع الزوجة الشابة أن تمنع حبيبها ريتشارد من أن يتذوق أطعمة كثيرة التنوع والاختلاف عن «العصيدة» المنزلية. هكذا يشير في نصوصه إلى عشيقات كن له في الهند، وإلى علاقات جمعته بنساء من الصومال، كما يطري سحر فتيات قبيلة إفريقية «كانت ابتسامة آسرة تعلو أوجههن لدى ممارسة الحب». وإذا كان وصفه لمنازل البغاء المصرية، أقل وفرة ومباشرة من هذا الذي تركه فلوبير، فإن الاثنين بَقيا يحتفظان منها بهذا التذكار الأليم: داء «الزهريّ». ولا يمحض برتون الأفارقة والهنود مشاعر الإعجاب نفسها التي يعبر عنها حيال العرب، بل إن بعض النعوت التي يلصقها بقبائل من «تنجانيقا» و «الكاميرون» و «البنين» يمكن أن تعتبر تمييزية ـ عنصرية. وهو إذا كان يحسد المزايا الفحولية، الفعلية أو المتوهَّمة، للسود، فهو يدين بالمقابل ولعهم بالشرب وبربريتهم[٣] وطبيعتهم الخضوعية. ويرى أن عرب زنجبار قد تعرضوا لعدواهم، فبدوا له

(٣) في النصوص التي كتبها أثناء إقامته اللاحقة لمرور فرناندو بو Fernando Poo بالبلاد، يعيد برتون التأكيد على =

ضعفاء، متحللين، تعيث فيهم فساداً الأمراض الجنسية التي تملؤه رعباً. ولكنه بقي حتى أيامه الأخيرة يشعر بالقرب من المسلمين و «احترامهم للجسد»، في حين كانت عوالم المسيحية: «تتسبب له بالاختناق وذهاب العزيمة». بل لقد كتب حرفياً: «being amongst Moslems again is a kind of repose to me» (أن أكون ثانية بين المسلمين لهو بالنسبة إليّ نوع من الراحة)(٤).

إلا أن خصوم إيزابيل الحقيقيين، كما لن تتأخر هي نفسها عن اكتشافه، لم يكونوا من جنسها، وإنما من الجنس الآخر. ولئن كانت الضجة التي أثارها تقرير «كراتشي» قد أسكتت إلى حد ما، فإنّ بعض صداقات زوجها المريبة وميله إلى الرحلات والتجمعات التي لا تضم سوى الرجال، وبعض التعليقات والأفكار المتضمنة في قصص رحلاته، هذا كله أثار قلقها المتعاظم حول الوجه الخفي لريتشارد. لقد أكدت «فاون م. برودي» بحق على هذه الفقرة التي يعرض فيها برتون سلّم قيمه: «يتفوق وجه الرجل هنا على وجه المرأة، كما في بقية العالم، بما فيه عالم الحيوان. إن المرأة لا تشكل غير نظام من الخطوط العذبة، ولكن الرتيبة والعديمة الدلالة، أما الرجل فيتفوق عليها من بعيد، بتنوّع تقاطيعها وحيويّتها». إلا أن ما حوّل قلق إيزابيل إلى حالة من الغيظ والانحصار المتزايد هو القرار الذي اتخذه زوجها بترجمة «كنوز» الإيروسية الشرقية، والذي دفعه إلى التقرب بالتدريج من اختصاصيي العلوم الإيروسية، من أمثال: «ميلنز» Milnes و «هانكي» Hankey و «هاريس» Harris و «آشبي» Ashbee، إلخ... لقد بقيت الجاذبية الجسدية والفكرية التي مارسها برتون على «سوينبرن» Swinburne، الذي لا يجهل أحد سلوكه المتخنث ونزعته المازوكية وكحاله («الكحال» هو التعطش المَرضيّ إلى الأشربة الكحولية/ المترجم)، وكذلك جلساتهما المكرسة للشرب، بقيت سراً لم يكشف الشاعر عنه إلا بعد فترة طويلة، في رسائله. هذا كله، تضاف إليه فظاظة برتون (يعترف سوينبرن بأن صاحبه كان «مفرط القوة»)، بالقياس إلى ذوق هذا الشاعر وحاجاته، كان سيثير ذعر «القديسة» إيزابيل لو أنها عرفت بالعلاقة التي جمعت الرجلين، وبنزوعات زوجها الوحشية وميله إلى الجَلْد

= التعميمات المجحفة بحق السود، بنظرة احتقارية وعدائية تزيد من حدة هذه التعميمات. ربما كانت كحوليته وازدواجية علاقته بإيزابيل تفسران سلبية وحنق نظرته، وإن كانتا لا تبررانها أبداً. وليس عديم الدلالة، أن السود المسلمين هم السود الوحيدون الذين يحظون بتعاطفه. كان يرى أن المسيحية تساهم في انحطاطهم، ويقول إن الأفارقة السود سيجدون في الإسلام عاجلاً أم آجلاً «دينهم الطبيعي»، متنبئاً بما يحدث اليوم في جانب كبير من القارة.

(٤) لا شك في أن برتون كان سيترجم، بتحمس، لو عرفه، كتاب «نزهة النفوس في آداب العروس» لأحمد التيفاشي، المترجَم حديثاً إلى الفرنسية، والذي يغدق فيه المؤلف النصائح حول الحياة الجنسية والممارسات الغرامية.

بالسوط[٥]. وما كان من الطبعة «غير المطهرة» من ترجمة «ألف ليلة وليلة» التي استقبلها الجمهور والنقاد بترحيب بالغ، إلا أن تجرح وَرعها بالطبع. كانت تقسم للجميع أنها لم ترها قبل الطبع، ويُلاحظ في نسخها الشخصية، التي هي الآن ضمن ملكيات «المعهد الأنثروبولوجي الملكي»، الكثير من التشطيبات والتعديلات المكتوبة بخط يدها، والتي ما كان سينكرها الموظفون الأمناء في الرقابة الفرانكوية. وقبل وفاة زوجها بفترة، كانت قد استطاعت أن تنتزع منه وعداً بعدم معاودة طرق هذه الموضوعات: أخيراً دخل ريتشارد برتون في ملكوت خيالها، المثاليّ، كما كان عليه قبل زواجهما. منذ تلك اللحظة أصبح بمقدورها أن تعيش معه غرامها الكبير، وأن تعيد تشكيله بلا تعثرات ولا تقاطعات غريبة.

ربما لا تتضمن يوميات برتون بورتريها ذاتياً مفصلاً لـ «ما تحت الحزام» كهذا الذي نجده في «حياتي السرية»، هذا العمل المكتشف حديثاً والمنسوب إلى «بيسانوس فراكسي» Pisanus Fraxi (في الحقيقة صديق برتون ومرشده والراكض الذي لا يتعب وراء بائعات الهوى، هـ. أس. آشبي، H.S.Ashbee الذي يؤكد «خاييمه خيل ده بييدما» Jaime Gil de Biedma، بحق، على فذاذته وقوة شخصيته)[٦]. مع هذا، فإن الفرضية مغرية، ويمكن أن تجعلها الصداقة التي جمعت الرجلين قابلة للتصديق. لقد كان الحقد على المجتمع الفكتوري، الذي صوره، «ستيفن ماركوس» Steven Marcos، بروعة، متجذراً، في الاثنين، وكانت طريقتهما في الاضطلاع بالغرائز «المنحطة» ملوّنة بلمسة أخلاقية واضحة. وكان الجنون الذي تلاحظه إيزابيل لدى زوجها جنون رجل يختنق في الرياء المحيط، ويبحث في الثقافات الأجنبية عن حرية وتسامح لا يوفرهما له مجتمعه. ويكشف البورتريت الذي رسمه له «ويلفريد بلانت» Wilfrid Blunt في سنوات النضج، عن ملامح «مجرم طليق»، بوجهٍ «مكفهر، فظ، وكئيب»، وبعينَي «حيوان متوحش» تدفعان إلى التفكير بـ «فهد أسود، مأسور إلا أنه ما يزال كامل الرعب». وكان منفاه الاختياري الدائم وسيلة للهرب من الحياة الإنكليزية التي ما كان ليطيقها، ومن إنسانه الهاجع في أعماقه في آن معاً. كتب: «إن الكلام على نقص شاذ» (بالتعبير الحرفي: «مضاد للطبيعة»)، إنما هو عبث كامل. فما

---

(٥) يصف برتون باستمتاع واضح طبائع الأزواج الصوماليين وقيامهم بجَلْد نسائهم في ليلة الزفاف. راجع بصدد علاقته بالشاعر «سوينبرن»: «رسائل سوينبرن»:

«The Swinburne Letters», Yale University press, 1959.

(٦) راجع: «بالحرف الواحد»، برشلونة، ١٩٨٠:

El pie de la letra, Barcelona, 1980.

يمكن للقارىء الراغب أن يقرأ: «حياتي السرية»، طبعة «غروف برس»، نيويورك، ١٩٦٦.

My Secret Life en la edición de Grove Press, Nueva York, 1966. Edición castellana, Tusquets, Barcelona.

يشكل جزء من الطبيعة لا يمكن أن يضادها ويعاكسها. العرب، الذين هم أكثر تسامحاً وحكمة، يعملون، خلافاً لذلك، بالمثل اللاتيني القائل إنّ: «كل ما هو طبيعيّ طيّب، وكل ما في الإنسان نظيف طاهر». هكذا كان الشرق، بكل بؤسه وأسماله، يمثل في نظر المثقف الفيكتوري وعداً بالتحرّر وبالخلاص.

نستطيع اليوم أن نلاحظ أن التعليق المتفقّه الذي وضعه برتون حول المثلية الجنسية، والمتضمَّن في دراسته الختامية الملحقة بترجمة «ألف ليلة وليلة»، إنما يقدم صورة أولى لعلم الجنس الذي لقي بعده تأسيسه على يد «هافلوك إيليس» Havelock Ellis، والذي سيعمّمه تقرير «كينسي» Kinsey بعد نصف قرن. وحين يتحدث برتون عن هذه «النقيصة المضادة للطبيعة»، فهو يتبنى لهجة طبيّة، وصفية، و«علمية»، إذا لم تكن تبرر المثلية الجنسية بمفردات صريحة، فهي تتفادى في الوقت ذاته إدانتها باسم الأخلاق. وكان هذا شيئاً جديداً كل الجدة، في إنكلترا التي كانت تلاحق قانونياً، وكجريمة، كل اتصال «غير طبيعي» يقوم بين شخصين راشدين، والتي ستضع من أجل ذلك في السجن «أوسكار وايلد» نفسه. ومن حسن الحظ، فإن الموضوعية المدعاة لا تمنع من تقديم بعض الشهادات والأمثلة البارزة، فالعطش إلى المعرفة يعذر نزهة قصيرة في المجال المحظور. ونتذكر أن فلوبير نفسه كان قد قرر توسيع اطلاعاته «رغماً عن الحكومة»، بتجريب «هذا النمط من المتعة» في مصر. ولكن خلافاً لبرتون الذي اتهمه زميله ومنافسه «سبيك» Speke، الذي لم يكتفِ كما يبدو بسرقته إياه اكتشاف بحيرة فيكتوريا، والذي كان يشعر ولا شك بالغيرة لعدم اقتسامه الفراش مع مواطنه شأن الأهليين الأفارقة، أقول اتّهمه بكونه ممارساً متشيّعاً للمثلية، فإن فلوبير قد توقّف عند عتبة التجربة. ربما كان على علم بالنادرة المنسوبة إلى «فولتير»، والتي تفيد أنه قرر ذات مرة أن يجرب «الفعل المنفر» مع غلام إنكليزي فاتن، فلم يحقق أي منهما متعة تذكر. ثم تلقّى بعد فترة رسالة من الفتى الإنكليزي يعلمه فيها بأنه قام بمحاولة أخرى، فكان ردّ فولتير، كما يُروى، هو الآتي: «مرةً واحدة، فيلسوف، أما مرتّين فلوطيّ!».

وقد جهد برتون في كتابة تاريخ المثلية الجنسية التي يقول بسذاجة مؤثرة إن أصولها «تضيع بعيداً في ليل الأزمنة». وإن نَسْخه الممل والعديم الدقة بعض الأحيان، لمعلومات حول المثليّين الجنسيين الإغريق والرومان، مستعارة في جانبها الأعظم من كتابات صديقه «آشبي»، إنما تشفّ عن سلوك معروف في التبرير الذاتي، فضحه «بروست» Proust ببراعة في البورتريت النافذ الذي رسمه لشخصية «شارلوس». هذا السلوك يدفع برتون إلى محاولة إثبات أن جميع العباقرة والعظام، من «الكسندر المقدوني» إلى «نابليون»، ومن «شكسبير» إلى «بطرس الجبار»، يدخلون في هذه الفئة من البشر. ولما كان جاهلاً بعد بأعمال

«أوبريكس» Ubrichs و «كرافت ـ إيبينغ» Krafft - Ebing حول الموضوع، والتي نصحه «ج. أ. سايموندز» J.A.Symonds بقراءتها فيما بعد، فقد نهل برتون الكثير من الدراسة الطبية القضائية، الطريفة، التي وضعها الدكتور تارديو Tardieu، وألّف دليلاً مثْلياً ـ جنسياً حول العواصم الأوروبية وأحيائها التي تشيع فيها «مغازلات» من هذا النوع، وتفاصيل أخرى مثيرة. ومن المعروف أن هذه النصوص قد مدّت محرّري «موسوعة لاروس الكبرى» الفرنسية بمادة فصل كوميدي طويل حول المثلية الجنسية، مرصّع بطرائف حافلة بالجاذبية والرعب، عن كبار شواذّ الحقبة، الذين كان أحدهم، الملقّب بـ «ملكة إنكلترا»، يتجول في الحدائق العمومية وبيديه إبَر الحياكة، أو عـن المساكين من كبار رجالات المجتمع الذين كان ولعهم المشؤوم يدفعهم إلى تقبيل أقدام صغار الشبان. هذا الفصل، وفصل آخر مخصّص لجَلْد عميرة، يرى مؤلفه في الزواج «العلاج البطولي لهذا الانحراف المزعج»، شكّلا جزءاً من قراءاتي الممتعة والموسّعة للاطّلاع في أثناء العطل الصيفية في عهد الشباب.

إلا أننا نجد طرافة أكثر في نظريات برتون الخاضعة للنقاش، بل العجبة، التي يقول فيها إن المثلية الجنسية لا تشكل ثمرة تشوّه فيزيولوجي أو انحراف، وإنما هي تستجيب، قبل أي شيء آخر إلى عوامل جغرافية أو مناخية. وهو يرى أن هناك منطقة «سوتادية» (نسبة إلى الشاعر الإغريقي سوتاديس Sotades وكان من أصحاب هذه النزعة) تشمل حوض المتوسط وإفريقيا الشمالية والشرق الأدنى وبلاد فارس وأفغانستان وجزءاً من شبه القارة الهندية، إلخ... في هذه المنطقة تشكل المثلية الجنسية انحرافاً شعبياً أو مستوطناً، وتعتبر في أسوأ الأحوال مرضاً عَرَضياً. يشهد أهل هذه المنطقة في اعتقادهِ مزيجاً من الأمزجة الذكورية والأنثوية، هو الذي يفسر انتشار الآفة بنوعيها: مثلية الرجال ومُثلية النساء. ومع أنه يشير إلى إدانة قوم «لوط»، في «القرآن» فهو يؤكد على كون الإسلام قد أبدى عبر التاريخ تسامحاً أكبر مما أبدت المسيحية في هذا الشأن. ويقول، بدون أن يتمعن في افتقار تعميماته المتسرعة إلى الدقة، إن جميع «الموريين» سادوميون كبار، وإن هذه العادة تنطلق من المغرب لتشمل الجزائر وتونس وطرابلس الغرب، حتى تبلغ مصر: «الأرض التقليدية لجميع أنواع الفجور». ومن هناك تمتد «المنطقة السوتادية» لتشمل آسيا الصغرى وبلاد ما بين النهرين، ويمثل الأتراك في نظر برتون «عرقاً من المثليين الجنسيين بالولادة»، ويحذو حذوهـم الدروز والسورويون. وإذا كانت مناطق البدو لا تعرف الشذوذ، فإن اليمن «مصابة به بأسرها». ويروي، ملتقياً في ذلك مع «شاردان» أن بلاد فارس ملآى ببيوت دعارة الغلمان، التي «يُربّى» فيها الغلمان على أحسن وجه، بالاعتماد على نظام خاص في التغذية والحمامات ونتف الشعر والدهان وسواه من العنايات التجميلية. أما الأفغانيون، فيسافرون

بصحبة صغار وفتيان متنكرين في هيئة نساء بشعور مضفورة وأعين مطلية بالكحل ووجوه مدهونة بالمساحيق وأكفّ وأقدام مصبوغة بالحناء. هؤلاء يُدْعَون بـ «النساء التائهات». وفيما يسافرون في هوادج باذخة على ظهور الجمال، فإن «أزواجهم» يسيرون إلى جانبهم بصبر وأناة.

مع أن برتون «يُبَهِّر» عرضه للموضوع بنوادر طريفة، وفي الغالب لاذعة، تعكس في الوقت نفسه تنوع معارفه وثراءها واهتماماً بالموضوع أقرب ما يكون في شدّته إلى الهاجس، فإنه يتفادى، بدهاء، كل اعتراف شخصي. إن النضال العاتي الذي كان يخوضه ضد نفسه، وتبعيّته المتزايدة إلى إيزابيل بقدر ما كان يتقدم في السن، قد حَرما الأدب من تلميذ بارع لـ «بيبيس» Vives ولروسو، أو لِـ «ميشليه»Michelet الذي يصف في «يومياته»، باستمتاع واضح، كيف كان يتنشّق ملابس زوجته الداخلية بعد الطمث: درس رائع لمؤلفينا الإسبان أصحاب المذكرات المحسوبة بعناية، العديمة الذاكرة، والمضحكة[٧].

لست أجهل أن التحرر الذاتي الذي يحققه الكاتب الغربي في الشرق وفي إفريقيا الشمالية، أي هذه التربية العاطفية والجنسية عبر السفر، التي وصفها كتّاب بمثل اختلاف «أندريه جيد» و «توني دوفير» و «غويوتا» Goyotat يمكن أن تُعتبر في منظار العالم الثالث، بمثابة تجسيد آخر لجدلية «المستعمِر/ المستعمَر»، هذه الجدلية التي لا يقوم فيها الغربيّ، كما كتبتُ في موضوع آخر، بامتلاك جسد «الآخر» والاستمتاع به، فحسب، وإنما يحلله أيضاً ويؤوّله وينطق باسمه ويضطلع بصوته. إن انعتاق الفرد الأوروبي لا يحرّر الإنسان «المحلي» من شروطه الجائرة وتدنّي مستواه الاقتصادي والثقافي. إلا أن العامل الشخصي يتداخل هنا على نحو حاسم ولا يمكن من هذا المنظار أن نقارن الموقف الاستمتاعي المحض و «القينيّ» الذي وقفه فلوبير في مصر، بموقف كاتب كجان جينيه Jean Genet الذي يتحول لديه النزوع الجّواني إلى طريقة في تحسّس القمع الخارجي وفضحه، وإخراجه بذلك من دائرة الظل. إن هذه الكيمياء المتمثلة في تحويل الانخطاف الذي نشعر به إزاء جسد، أو أنموذج جسمانيّ وثقافيّ للجسد ـ، أقول إحالته إلى ضرب من المعرفة النهمة، القادرة على إحالة العاشق عالماً باللغة ومستكشفاً ومتبحراً وشاعراً، وعلى تمكينه من العبور من الفردي إلى الجماعي، وفتح عينيه على مظالم التاريخ ومآسيه، ودَفْعه إلى النضال في صفوف أعداء الاستعمار، والتوغل في اللغة والأدب والفكر الذي يشير إليه

---

(٧) العمل الوحيد من هذا الطراز، الذي أعرفه، هو عمل «كارو باروخا» Caro Baroja. فصحيح أنه، في الصحراء الثقافية لإسبانيا الحالية، بفوارسها المزعومين، القدامى والجدد، يظل هو أحد الكتاب القلائل الذين لا «ينقّون» عملهم من كل موهبة أو أصالة.

الجسد المحبوب، هذا كله ـ وإذْ أتحدث عن هذا، فأنا لا أحيل إلى الجانب الأنبل من عمل برتون وحده وإنما إلى البؤرة الأساسية لأعمالي الروائية والنقدية المتواضعة الأخيرة ـ أقول هذا كله، ومهما ردَّد الأغبياء والمراؤون، إنما هو ما تعبر عنه الكلمة العربية «بَرَكة»: نعمة ترافق هذا الذي يظل وفياً بصرامة قابلة لجميع الاختبارات، إلى ما هو أكثر سريّة وتثميناً في ذاته، والذي، إذْ يُفَكْرِن جسده ويجسِّد فكره، فهو إنما يقوم، كما عبر أندريه مالرو، بتحويل المصير الجُدوديّ المتوارَث إلى: وعي.

٩ ـ التمركز العرقي والصراع الطبقي لدى كارل ماركس

في مقالته الشهيرة حول «السيطرة البريطانية على الهند»، يدين كارل ماركس، بخطاب شديد اللهجة، الإساءات والجرائم التي تمخضت عنها هذه السيطرة. مع هذا، فهو يتوصل في الختام إلى الاستنتاج الشديد المفارقة التالي: إن التدخل الإنكليزي في البلاد، إذْ يحطم الأسس الاقتصادية التي يقوم عليها المجتمع الهندي التقليدي، و «مهما كان مبلغ الإيلام الذي تسببه للعاطفة الإنسانية رؤية بنيات هذا النظام الاجتماعي الباترياركي، غير العدوانية، والتي تمّ بناؤها بصبر بالغ، وهو تتقوض وتُختزل إلى مجرد أنقاض موحشة»، فهو، أي التدخل الإنكليزي، إنما يقوم بالتحفيز على ما لا يتردد ماركس عن دعونه بـ «أكبر ثورة اجتماعية، بل ربما الثورة الوحيدة التي سيتاح لها أبداً أن تتحقق في القارة الآسيوية»[١].

«صحيح أن إنكلترا قد جاءت إلى البلاد مدفوعة بأكثر المصالح فساداً وعفونة (. . .) إلا أن جوهر المسألة لا يكمن هنا، بقدر ما في معرفة ما إذا كانت الإنسانية ستستطيع أن تحقق مصيرها من دون قيام ثورة جذرية على الوضع الاجتماعي السائد في آسيا. وإذا كانت الإجابة بالنفي، فإن جرائم إنكلترا في البلاد، مهما كان حجمها، لن تشكل، بتحفيزها هذه الثورة، غير أداة غير واعية من أدوات التاريخ. في هذه الحالة، ومهما أحزَنَتْنا رؤية العالم القديم وهو يتقوض وينهار، سيكون لنا كامل الحق في أن نهتف مع «غوته»: «أنترك هذه الكآبة تؤرِّقنا/ ما دامت تضاعف غبطتنا؟/ وألَمْ يسحق نير «تيمور» من قبل/ ألوف الحَيَوات البشرية؟».

يورد الكاتب الفلسطيني ادوارد سعيد مقاطع من هذا النص، بما فيه أبيات غوته هذه،

(١) راجع الطبعة الإسبانية لمؤلَّف كارل ماركس وفريديريك إنجلز: «حول الاستعمار»:
Karl Marx - Friedrich Engels. Sobre el colonialismo, Córdoba, Argentina, 1973.

المجتزأة من قصيدته «إلى زليخة». ويشخص سعيد أصل هذه النزعة المسيحانية المخلِّصة التي تلجم مشاعر مؤلف «رأس المال» الشخصية، وتلغيها في خاتمة المطاف، إزاء النهب والفظاظة الوحشية اللذين ميَّزا السيطرة البريطانية على الهند. تنبع هذه المسيحانية في نظره من «الرؤية الاستشراقية الرومانتيكية»، الكلاسيكية، المشبعة بالأفكار المسبقة وأحلام الانبعاث. وهو يرى أن ماركس إنما يعوّض هنا عن جهله بالواقع الثقافي والإنساني للعالم «غير الأوروبي»، وعن افتقاره إلى الاحتكاك المباشر بهذا العالم، نقول يعوّض عنهما بمفردات وبلاغة ومعلومات وتصورات كتبيّة محض، استعارَها من نصوص المستشرقين المحترفين، التي مدّت غوته نفسه بمادة ديوانه «الشرقي ـ الغربي» وشحَذت إلهامه. كتب المفكر الفلسطيني «إن قاموس العاطفة والاكتراث الشخصي سرعان ما يتبخر بعد إخضاعه إلى «التفتيش» الألفاظي لعلم الاستشراق وفنه. فيطرد التحديد المعجمي التجربةَ الحية، وهذا ما نستطيع ملاحظته، مباشرة تقريباً، في المقالات التي كتبها ماركس حول الهند. فما يحدث في خاتمة المطاف هو أن شيئاً ما يجبر ماركس على التراجع والالتحاق بخطوات غوته، والارتماء في أحضان الشرق المُشَرْقَن والشديد الحماية الذي اجترحه الأخير»[٢].

ملاحظة صائبة بحق: فنصوص ماركس وإنجلز حول ما يدعى اليوم بـ «العالم الثالث» مشبعة بالفعل بصور نمطية صنعها المستشرقون الفرنسيون، من «هير بلوت» إلى فولني»، وبالاعتقاد الرومانسي بالفضائل الكونية للتحديث والتقدم. ولقد بتنا نعرف اليوم كم خدَم هذا الاعتقاد، الموروث من «عصر الأنوار»، وهو العصر الذي شرعت فيه العلوم الأوروبية للمرة الأولى، وبمساعدة «الموسوعة»، بإعداد صورة كونية عن نفسها، أقول كم خدَم كضمانة أخلاقية وكأداة مادية لا غنى عنهما للتوسع الاستعماري الفرنسي ـ الإنكليزي. إلا أن هذا لا يفسر كل شيء. وهنا في الواقع، يبدو إدوارد سعيد، كما في صفحات عديدة من مؤلفه «الاستشراق»، متردداً أو مُحجماً عن استخلاص النتائج النهائية التي تفرض نفسها بمجرد أن يتم استيضاح الحقائق. فالعنصران المشار إليهما، إنما يعكسان في الواقع نزعة تمركزية ـ عرْقية ويجدان فيها قاسمهما المشترك. نزعة ما تزال تتسبب بأضرار جمة بعد أن تسربت إلى «الاشتراكية الحقيقية» نفسها بالذات. إنها هذه النزعة المتجذرة في العالم الأوروبي ـ المسيحي، والتي تعمل على إسقاط مواقف هذا العالم وقِيَمه على المجموعات الأخرى، وعلى تأويلها بحسب مراجعه الخاصة ومعاييره.

يتمثل أبرز ملامح هذا الإسقاط التمركزي ـ العرقي الغربي في قدرته المعهودة على إطلاق تعميمات كونية لا مَعْدل عنها. فخصوصية جميع الثقافات والشعوب، والفوارق

(٢) ادوارد سعيد، «الاستشراق»، نيويورك ١٩٧٨.

القائمة بينهما، تُختزل وتُمحى تحت كتلة من التحديدات التخطيطية والأفكار الإجمالية التي تكتسب بتكرارها والإلحاح عليها قوة مذهب وعصمة نهائية. وتظل هذه الأفكار الشائعة والصور النمطية العائدة إلى عالم الاستشراق هي نفسها، سواء أتعلق الأمر بالهند أو بالصين أو بالعالم الإسلامي. إن الفنون والآداب والعلوم والفلسفة الأوروبية تحبس هذه الشعوب والثقافات، التي تدعوها بلا تمييز بـ «الشرقية»، في محبس «جواهر» ثابتة أبدياً تقريباً. ولا تستطيع هذه الشعوب والثقافات أن تتحرر منها، ولا تتوصل إلى ذلك في أفضل الأحوال إلا بثمن سياق شاقّ وأليم من الانسلاخ الذاتي، أي بثمن فقدان هويتها. لا تتمتع العبقريات الخاصة لهذه الثقافات، وقيمها ومؤسساتها وفنونها المعمارية وروائعها الأدبية، بوزن يُذكر أمام «البربرية» والتخلف المنسوبين إليها بقدر ما تتنامى الأبحاث الاستشراقية. إن تخلف «غير الأوروبيين» بالقياس إلى التقدم المتجسد في مسيرة الأمم «الأوروبية» يذيب جميع الخصوصيات والسلوكات التي بها يحقق، «غير الأوروبيين» تميزهم الذاتي، ويقذف بهم، وبلا تمييز، في كتلة موحدة متجانسة. يمكن، في هذا السياق، لملاحظة عن أهل بلاد فارس أن تنطبق بلا تردد على سكان الصين، وأن ينطبق وصف للهنود على المغاربة. كما يمكن أن نحرّف المثل المشهور القائل إن «البقر كلّه في الليل أسود»، فنقول إنه في ليل التمركز ـ العرْقيّ، الشاسع، يكون جميع «غير الأوروبيين» رماديّي السحنة.

إذا كان هذا النزوع الواضح إلى التعميمات الاختزالية الذي نقابله لدى أغلب الرحّالة والمختصين بالعالم الأفرو ـ آسيوي (ندع جانباً، للحظة، أولئك المختصين بالعالمين الهندي الأحمر والأوقياني) هو الذي يحدد رؤية «رينان» و «ستيوارت ميل» و «فيكتور هيغو» و «اللورد بايرون»، فإنه، وإن صدم ذلك البعض، يحدد رؤية ماركس وإنجلز نفسهما، أيضاً. فإذا ما نحن تفحصنا كتابات الأخيرين عن الاستعمار الأوروبي، لوجدنا فيها، وفي الوقت نفسه، إدانات شديدة اللهجة لفظاظة هذا الاستعمار وأخطائه، وكوكبة من «الكليشهات» والأفكار الشائعة عن حياة «السكان الأصليين»، هذه «الحياة الخاملة، الراكدة، والتي لا تليق بالإنسان»، التي يعيشها سكان الصين والهند وبلاد فارس، وعن «نمط الحياة السلبية» لهذه «الشعوب البربرية»، ومعارضتها العنيدة والحمقاء للتقدم، الناجمة عن «الأحكام الشرقية المسبقة، وعن الجهل».

كثيرة هي في الحقيقة المفردات الاحتقارية التي يستخدمها هذان المفكران لدى وصفهما الثقافات والمجتمعات الأفرو ـ آسيوية. يتحدث إنجلز عن «عقلية الغيرة والتآمر والجهل والفساد والجشع، لدى الشرقيين»، وعن «النزعة القدرية الشرقية»، و «الأحكام المسبقة التي تثير الغضب»، و «الغباء والجهل المتحذلق والبربرية المتفقهة»، هذه السمات النابعة من «التعصب القومي لدى الصينيين»، ولا يتمتع الجزائريون بحظ أوفر في كتاباته،

فهم إنما «يتميزون بالجبن مع احتفاظهم بفظاظتهم وعقليتهم الانتقامية». ويغتبط ماركس لكون تدخل إنكلترا في «المملكة السماوية» قد أخرج هذه البلاد من «عزلتها الهمجية وانغلاقها أمام العالم المتحضر». لقد شكلت المجتمعات الريفية الهندية القديمة على نحو دائم، في نظر ماركس، ما يشبه «مؤسسة متينة للاستبداد الشرقي. فهي تحبس العقل الإنساني في مدار شديد الضيق، وتحوله إلى أداة طيعة للتطير والغيبية، وتجعل منه عبداً للقواعد السائدة، وتجرده بذلك من كل عظمة، ومن كل قدرة على المبادرة التاريخية». وهو يرى أن تدخل الإمبريالية الإنكليزية في الصين قد دفع المومياء المحفوظة بعناية في تابوت من الهرمسية والغموض، إلى الاستيقاظ، وما أن تدفع إنكلترا الثورة إلى التفجر في الصين فإن السؤال سيتمثل في معرفة كيف سيسري لهب هذه الثورة مع مرور الأعوام على إنكلترا نفسها، ومنها على أوروبا؟».

إن هذه القبسات، التي يمكن أن نضيف إليها قبسات أخرى كثيرة، إنما تضع القارىء، الأفرو ـ آسيوي على الأقل، أمام جملة من البدهيات التي لا تقبل النقاش. فأولاً، لا يمكن للمجتمع الشرقي، هذه «المومياء» أو «الحسناء النائمة في الغابة»، أن يستيقظ إلا بفضل عصا الغرب الصناعي، السحريّة. ومن ثَمَّ، فإن ماركس، حين يشير إلى افتقار الشرقي إلى «العظمة» وإلى القدرة على «المبادرة التاريخية»، فهو إنما ينطلق من سلّم غربي للقيم يدعم خطابه ضمنياً (دينامية المجتمعات الغربية وفعاليتها، مهما كانت قسوتها أو افتقارها إلى العدل) وليس من قيم ثقافة، تمتد، مع ذلك، على آلاف السنوات، كالثقافة الصينية. وأخيراً، فإن الثورة المزعومة التي ينتظر أن يفجرها الحضور البريطاني في «المملكة السماوية»، بثمن الكثير من الانهيارات والجثث، لا تهم بحد ذاتها وإنما بقدر ما تثيره من أصداء في إنكلترا وفي أوروبا. أي، بتعبير آخر، إن المستفيد المحتمل من هذه الثورة هو، أولاً، وقبل أي طرف آخر، البروليتاريا الغربية نفسها، ومن بعدها، وبصورة ثانوية وبعيدة فحسب، الصينيون.

إن قراءة ماركس وإنجلز على ضوء النسبية التاريخية، ومع قدر من الصرامة ترينا أن تحليلهما المرتكز على مفهوم «الطبقة» (الامتياز الإيجابي والحاسم المعطى للدور الثوري الذي تضطلع به البروليتاريا في إقامة مجتمع قائم على المساواة)، يجنح، ما أن يتعلق الأمر بـ «غير الأوروبيين» إلى إسقاطٍ تمركزيّ ـ عرْقيّ ينكر على الشرقيين (الصينيين والهنود والعرب) خصائصهم المميزة لهم بغض النظر عن موقعهم من التقدم الحضاري الحالي. أي أن أحكامهما السلبية لا تتمتع في جميع الأحوال بدلالة، إلاّ بعد إحالتها إلى نظريتهما في التصنيع كمحرّك لا غنى عنه للثورة الأممية. إن الحدود المرسومة لموضوع تحليلهما تشوّه محتوى استنتاجاتهما، أو تختزله إلى حد بعيد. فهما لا يحكمان على الشرقيين لما هم

في أنفسهم، وإنما لما يجب أن يكونوا عليه من وجهة نظر الماركسية. وبدلاً من التأكيد على وحدة/ تنوّع الثقافة الإنسانية، لا يكف المفكّران عن الرجوع إلى إجراءات المماثلة القسرية العزيزة جداً على محترفي الاستشراق.

إن تصوراً للاختلاف الجوهري بين ما هو «لنا» (قيم التقدم والتحديث) وبين ما هو «لهم» (البربرية الآسيوية)، يدفع هؤلاء إلى إدانة الثقافات المختلفة عن ثقافتنا، وإخضاعها إلى قوة البراهين التي لا تدحض، براهين الطامحين، باسم قيمهم الخاصة، إلى فرض رؤيتهم لمستقبل تتم السيطرة عليه والتحكم به، نقول فرضها على الشعوب الأخرى التي لم تبلغ «بعد» مستوى من الوعي يمكنها من تبني تحليلاتهم والمعايير. ومن ثم، ففي حدود كون الثقافات الأخرى مطالبة بالانحناء أمام الثقافة الأوروبية بدون أن يكون لها الحق في أن تبقى «مختلفة»، ببساطة، وفي حدود كون أي طريق أخرى ليست ممكنة في ما عدا طريق التطور الخطّي الذي لا مناص منه، فإن التمركز العرقي النبيل المقاصد يجهد، بدون أن يتناقض ظاهرياً مع مقدماته الأولى، في إدماج الثقافات «الأخرى»، المتخلفة والغرائبية، في المسيرة الظافرة لتقدُّم مُقام على أسس النجاعة والفعالية والعائد والتنظيم والإنتاج، هذا في الوقت نفسه الذي يتباكى فيه على مصير ضحايا بريئة تُسحق وتُترك تحتضر على قارعة الطريق. أي أنه، بما أن القيم الغربية تتمتع بقيمة كونية شاملة، فإن من الممكن، بل من الواجب، أن نستنتج أن على المجتمعات الأخرى أن تتبع، راضية أو مكرهة، الأنموذج المخلّص (المسيحي أو البرجوازي أو الاشتراكي) للمجتمعات الحديثة، وإلا لبقيت خاملة، تغط في جهلها المشين. وكما كتب «روا بريسفيرك» و«ودومينيك بيرو» في كتابهما: «التمركز العرقي والتاريخ»[٣]، فإن «المجتمعات الحديثة تستأثر بموقع الصدارة في موكب تصنف فيه المجتمعات الأخرى بحسب قربها من الهدف المعقود له الامتياز والأهمية». لا يهم في هذا السياق، في نظر هذه الهيمنة المتمركزة عرْقياً، أن يكون الأنموذج المقترح هو أنموذج اقتصاد السوق أو الاقتصاد المُبَرمج، ما دام، الاثنان يقومان على نفس المقدمات الثقافية (مفهوم واحد للزمن والعمل والإنتاج المادي، إلخ...).

ليس من الصعب أن نتعرف على أصل هذه المفردات والكليشهات والصور النمطية التي تملأ كتاب ماركس وإنجلز حول القارتين الإفريقية والآسيوية. وكما كتب ادوارد سعيد، فإن المقطع المقتبس من قصيدة «غوته»، إنما يدلنا على الطريق. فحين يكتب ماركس، مثلاً، إنه «ليس هنالك في العالم من استبداد أكثر كاريكاتورية ولا أكثر عبثية وطفولية من هذا الذي يمارسه «شاه زمان» أو «شهريار» في «ألف ليلة وليلة» وحين يصف

---

(٣) منشورات: «أنثروبوس» Anthropos باريس، ١٩٧٥.

زعيم المغول بكونه «رجلاً صغير البنية، أصفر السحنة، ضامراً، هرماً، يرتدي بـزة مسرحية مرصّعة بالذهب، أشبه ما يكون براقصي الهند (. . .)، بل، بالأحرى بدمية مغطاة بالزخارف والنياشين، يظهر ليضحك أتباعه ويملأ قلوبهم بالبهجة»، فإن في إمكان القارىء أن يعتقد، لولا التسلسل الزمني، بأنه يقرأ وصفاً مستعاراً من فيلم منتج في «هوليوود». وفي الواقع، فإن الكليشهات التي تصور الشرقيين كأناس يغطون في الفظاظة والكسل والتعصب والفساد والأبهة الخرقاء المضحكة، إنما ترجع إلى قرون بعيدة، ولم تقم وسائل الإعلام الأوروبية والأمريكية الشمالية بغير تكييفها للذوق السائد، ولراهن الظروف السياسية. إن قابلية الرؤية الاستشراقية التمركزية ـ العرقية على الاختزال والإخضاع لتستبعد جميع الاعتبارات الإنسانية في ما يتعلق بالكلفة البشرية لهذا المشروع التحديثي. بل هي قادرة، كما رأينا، على تحويل المستفيدين المزعومين من هذا المشروع إلـى أدوات بسيطة ولا إرادية لانعتاق المجتمع الأوروبي. فالصين والهند والعالم الإسلامي، الموحَّد بينها لمصلحة واضحة، لا تتمتع بأهمية إلا بالقياس إلى أهداف الغرب الصناعي ونظرياته السياسية والاقتصادية. وفي خاتمة المطاف، فإن هذا التصور للطابع الكوني للحداثة يبرر العدوان على الشعوب والثقافات التي تمتنع عن «التنعم» بمنافع هذه الحداثة ومزاياها. وسواء أكان هذا العدوان مخفيّاً وراء مقاصد متعالية، كما يفعل مؤرخو البرجوازية حين يتحدثون عن «نشر الديانة المسيحية»، أو مستنكَراً بسبب دوافعه المشينة، كما يفعل ماركس وإنجلز إزاء مساوىء الهيمنة البريطانية على الهند، فإن «التقدم» الروحي والمادي يظل يبرّر المبادرة التاريخية التي يقوم بها «محضّرو» العالم هؤلاء.

لانتشال الشرقيين من «الخمول» الذي يغطون فيه، ومن وضعية «الانحطاط المستمر»، وللتغلب على «عدم استعدادهم التام للتقدم»، يؤكد ماركس على اضطلاع إنكلترا بدور مزدوج في الهند. هدم وبناء. فصحيح أن إنكلترا تبقي على الهند في حالة من العبودية، إلا أنها، وبفعل «تفوقها على الحضارة الهندية»، قد شرعت بنشاط مجدد بدأت نتائجه تحس في ما وراء الكتلة الضخمة من الأنقاض الناجمة عن الاحتلال العسكري للبلاد. هكذا كتب ماركس إن: «طبقة جديدة تنشأ اليوم بين أهالي «كالكوتا»، الذين يقوم الإنكليزي بتربيتهم وإن على مضض، وبتقتير واضح (. . .) طبقة مخترقة بالعلوم والمعارف «الأوروبية»، كذلك، فبفضل إدخال التلغراف وسكك الحديد والسفن البخارية الجديدة التي تؤمّن التنقل بين إنكلترا والهند في ثمانية أيام، يتوقع ماركس أن تتحول القارة الهندية إلى «جزء لا يتجزأ من العالم الغربي». قبله بثلاث سنوات، كان أوروبي آخر، برجوازي متحرر من العُقَد، اسمه غوستاف فلوبير، يسخر في مصر من هذه الرؤية المفرطة التفاؤل، التي تتمتع بها النزعة التقدمية الأوروبية. كان يتساءل ساخراً: «كيف تقول يا

سيّدي إننا لم نبدأ بعد بتحضير البلاد؟ ألا ترى إلى سكك الحديد وقد مُدَّت، وألا تلاحظ المستوى الذي بَلغه التعليم الابتدائي؟».

لن يكون من العدل أن نختتم هذه المراجعة السريعة للمعايير التي بموجبها يمنح ماركس شهادات الحداثة هذه للآخرين، بدون أن نشير إلى قيامه «بتلوين» بعض تحليلاته وتخفيف بعض أحكامه في كتاباته اللاحقة. فإذا كانت انتفاضة «السيباي»، ستُريه «خرافية» الخمول وعدم الإحساس المنسوبين لسكان الهند، فإن جرائم القوات الاستعمارية، الفرنسية والإنكليزية، ستقلل شيئاً فشيئاً ثقته بنتائج رسالتها التاريخية. ولكن لسوء الحظ فإن مراجعته الخَجول لأفكاره السابقة لم تدفعه إلى مراجعة نظرياته مراجعة فعلية.

لا مفرَّ من أن تلقي رؤية ماركس الاستشراقية بانعكاساتها على الفكر، وهي ما تزال تثقل على الماركسية المعاصرة. لا شك في كون المذهب الماركسي لعب دوراً هاماً، وأساسياً أحياناً، في تحرير الشعوب وإخراجها من نير الاستعمار، ومع ذلك فإن العامل التمركزي ـ العرْقيّ قد أعاق على الدوام انتصارها النهائي، وهو، على أية حال، يوضح التردد والشعور بالحرج الذي أبدته الأحزاب الاشتراكية والشيوعية في العواصم الاستعمارية أمام انعتاق الشعوب الأفرو ـ آسيوية. إن تصادم صراع الطبقات وصراع القوميات والأعراق، يضاف إليه ما تمليه «سياسة الأمر الواقع»، لهما كفيلان بتفسير اللبس الحاصل: التطبيق الآلي لمعايير طبقية مشبعة بفكر تطوريّ أوروبي على مجتمعات هي من أشد ما يمكن غربة عنه. وفي كتاب ممتاز حول هذا الموضوع، يرينا الباحثان «هيلين كارير دنكوس» Héléne Carrére d'Encausse و «ستوارت شرام» Stuart Schram[٤]، أنه لا «برنستاين» Bernstein ولا خصمه «كاوتسكي» Kautsky، كانا يضعان موضع الشك، لحظة واحدة، الطبيعة التقدمية والمجيدة لتدخل الأمم المتطورة في حياة الشعوب «الهمجية» و «المتخلفة» و «المنحطة». وقد كتب الزعيم الاشتراكي الفرنسي «جان جوريس» Jean Jaurés، في ١٩٠٣، ملخِّصاً هذه النزعة التمركزية ـ العرقية، إن النظام الفرنسي في الجزائر وتونس، «برغم نواقصه وهناته الكثيرة، يبقى يوفر للمسلمين ضمانات حياة طيبة ووسائل تنموية متفوقة بما لا مجال معه للقياس مع ما يقدمه النظام المغربي المتميز بالنهب والفوضوية والرداءة والعنف، والذي يبذر ثروات البلاد، ويتعرض، باستمرار، للغزوات المزمنة لتعصب حيوانيّ محموم».

وإجمالاً، فإن الحركة الماركسية، حتى إنشاء «الكومنتيرن»، لم تبد اهتماماً فعلياً بما يدعى اليوم بـ «العالم الثالث». إن هامشية موقع هذا العالم بالقياس إلى الحقل الذي كان

---

(٤) «الماركسية وآسيا». Le marxisme et l'Asie. 1953 - 1964, Paris, 1965.

يحدث فيه صراع الطبقات (المحرّك الفعلي للتاريخ) كان يحكم عليه بدخول دينامية الحضارة عبر طور من الخضوع لإمبريالية استغلالية، دموية ومشينة. فقط عندما يكتمل «تأوْرُبها»، وبعد أن يكون جشع المستعمرين والبرجوازيين «الكومبرادوريين»، قد جرّدها من جميع ثرواتها الوطنية، يتاح للشعوب الأفرو- آسيوية أن تساهم في النضال الثوري للبروليتاريا الغربية، وهذا نفسه لا يتم إلا عبر خضوعها لمصالح بعيدة المدى وعلاقات استراتيجية. كان «سلطان غالييف» والشيوعيون التتر هم أول من عارض هذا الاتجاه التمركزي ـ العرقي في الحركة الشيوعية. وكما أشار إليه مؤلفا الكتاب الآنف الذكر، فإن غالييف قد رفض خضوع شعبه إلى الحكومة السوفياتيية المركزية، والدور القيادي المشوب بالأبويّة، الذي كانت موسكو تريد الاستئثار به عن طريق الأممية الشيوعية. لقد لاحظ بذكاء أن الثورة الاشتراكية في أوروبا لن تستطيع، بأية حال من الأحوال، أن تلغي عدم المساواة القائم بين الشعوب، لأن المخرج الوحيد في نظرهم يتمثل في تحرير الشعوب الخاضعة للاستعمار والمتدنية التنمية من الهيمنة والاضطهاد الأوروبيين. وقد كتب مكسيم رودنسون، في صدد «غالييف»، «إن تطبيقه كان سيلزم بإنشاء أممية خاصة بالبلدان المستعمرة (بفتح الميم)، أممية شيوعية ولكن مستقلة عن الأممية الثالثة، بل ومعارضة لها. كان سيلزم بأن تستبعد منها روسيا، هذه القوة الصناعية، وكان مفترضاً أن يمكّن انتشار الشيوعية في الشرق على يد هذه الأممية الجديدة من زعزعة الهيمنة الروسية على الشيوعية العالمية»[٥]. وبرغم الإدانة التي وُجِّهت لهذا القائد التتري بـ «الانحراف القومانيّ» واختفائه في المعتقلات الستالينية، فإن أفكاره أثّرت فيما بعد على نشوء «الماويّة»، وفرضت نفسها مع قيام حركة الدول غير المنحازة، المعارضة لوصاية القوى العظمى وتنافُسها فيما بينها.

مهما كان الأمر محزناً، فإن علينا الإقرار بأن العديد من القادة الاشتراكيين الأوروبيين ما زالوا يلقون على واقع العالم الثالث نظرة لا تخلو من الأفكار المسبقة والمتمركزة عرْقياً. تشهد على هذا ردود الفعل المندهشة، بل المنزعجة، التي يقابلون بها ظواهر تفلت من

---

(٥) «الماركسية والعالم الإسلامي»:

Marxisme et monde musulman, Paris, 1972.

وبخصوص موقف الاشتراكيين والشيوعيين الإسبان من الاستعمار الإسباني راجع العمل الرائع لماريا روسا ده مادارايغا في «عبد الكريم الخطابي وجمهورية الريف».

Maria Rosa de Madariaga incluido en el volumen Abd - el - Krim et la République du Rif. Paris, 1976.

راجع كذلك: ميغيل مارتين: «الاستعمار الإسباني في المغرب» (١٩٧٣) و «فيكتور موراليس ليثكانو»: «الاستعمار الإسباني ـ الفرنسي في المغرب» (١٩٧٦) وملف: «الاستعمار الإسباني في إفريقيا» (١٩٨٠):

Miguel Martin, El cononialismo español en Marruecos, Ruedo ibérico, Paris, 1973; Victor Morales lezcano, El colonialismo hispano - francés en Marruecos, Madrid, 1976; el dossier «El colonialisme espanyol i l'Africa», L'Avenc, Barcelona, junio 1980.

«قبضة» مفاهيمهم ومعاييرهم التحليلية، كأغلب ثورات الشعوب الشرقية. إلا أن هناك، ما هو أفظع: فأنت تقرأ في الصحافة الشيوعية الفرنسية مثلاً، إن التدخل السوفياتي في أفغانستان كان ضرورياً لـ «حماية مكتسباته الاشتراكية»، مع أنه ليس ثمة من مذهب، ولا من أيديولوجيا، قادرين، مهما كان نبلهما، على الانتشار بقوة السلاح وبانتهاك المشاعر الوطنية والدينية للآخر، وباستخدام قنابل «النابالم». إلا أن هذا النشاط العسكري ضد المستفيد المفترض من «مكاسب الاشتراكية» هذه (أي الشعب الأفغاني) يجد، مع الأسف، تبريره في الرؤية الاستشراقية لماركس. إن المدافعين عن التدخل في «كابول» إنما يرجعون إلى حجة ماركسية وبرجوازية في الوقت نفسه، حجة قديمة كانت القوى الاستعمارية الأوروبية تبرر فيها تدخلها في جميع جهات المعمورة بمهمتها الحضارية المدعاة: بناء طرق حديثة مغبدة وسكك حديد ومدارس ومستشفيات وإزالة العادات والطبائع «البربرية»، ونشر نمط حياة جديدة «متفوقة». هكذا بررت فرنسا نظامها الحمائي في تونس والمغرب، وهكذا بررت إنكلترا انتدابها في أقطار المشرق، وإيطاليا استيلاءها على أراضٍ أثيوبية. إن منطق التقدم، سواء أكان منطق الرأسمالية «الوحشية»، أو رأسمالية الدولة، إنما يتبع تصوراً تمركزياً عرْقياً للعالم، يضرب عرض الحائط خصوصية الثقافات غير الأوروبية، وجميع قيمها وعاداتها ومعتقداتها. وإن «الثورة البيضاء» المجهضة، المنسوبة لشاه إيران السابق «والثورة الحمراء» لقادة «كابول» المتعاقبين إنما تتمتعان على الأقل بقاسم مشترك واحد هو كونهما قد فُرِضَتا «من أعلى»، وبالتالي فمن الخارج. وبغض النظر عن الدعم الجغرافي ـ التمويني الذي يقدمه الاتحاد االسوفياتي للشعوب ضحايا الاستغلال الرأسمالي التقليدي، فالملاحظ هو أن الماركسية ـ اللينية السوفياتية الحاليّة قد تحولت إلى قناع مشين للاستعمار الغربي الجديد(*).

ما دامت المقابلة غير القابلة للاختزال بين «شرق» و «غرب»، و «نحن» و «هم»، و «حضارة» و «بربرية»، تواصلِ تبرير الجرائم والمجازر التي يرتكبها الأقوياء باسم الحداثة، فإن علينا، حتى إذا كنّا، جميعاً، وبسبب كروية الأرض، نقع دائماً في شرق شعب ما، أقول فإن علينا أن نستلهم كلمة الختام من جاك جوييار Jaques Juillard إذ يقول: «تُعتَبر أقطاراً شرقية هذه التي تشكل كل حرب فيها، وكل مجزرة، قضية محلية... وأقطاراً غربية هذه التي تشكل فيها أدنى قطرة دمٍ تُراق قضية كونية»[٦].

(*) يهم المترجم الإشارة إلى أن هذا الرأي لا يلزم إلا المؤلف، وأنه بأية حال، يصدر عن كاتب ماركسي الإلهام يجيز لنفسه، شأن كثيرين، نقد بعض معالم المراكسية وتطبيقاتها الحالية (المترجم).

(٦) «يعيش العرْق الأبيض!»، مجلة «النوفيل أوبزرفاتور»، ٢ حزيران (يونيو) ١٩٨٠.

«Vive la race blanche!» Le Nouvel Observateur, 2 de junio de 1980.

١٠ ـ نظرات على الاستعراب الإسباني

لا شك في أنه سيكون من قبيل المبالغة إدراج الاستعراب الإسباني، كما يقترح البروفسور «ميكيل بارثلو»[١] Miquel Barcélo، في الحقل الشامل للاستشراق الذي قام بتشريحه كتاب عديدون، من «نورمان دانيال» Norman Daniel إلى «ساوثرن» Southern ومن «فاردنبورغ» Waardenburg إلى هشام جعيط، وآخرين. إلا أن تسجيل التحفظات وإبراز الحالات الاستثنائية في نظام يتضمن، كجميع السياقات التعميمية، عناصر من شأنها أن تنقضه من الداخل، يجب ألا يمنعانا من ملاحظة تأثيرات الأيديولوجية أو سلّم القيم الذي يدعم ضمنياً، وكما أشار إليه «بارثلو» نفسه، أعمال الكثير من مستعربينا الإسبان، من الانبعاث الخجول للدراسات العربية في القرن الثامن عشر حتى أيامنا.

لا يدخل في غرض المقالة التفجع على كون الوحدة السياسية والدينية التي فرضت على شعوب الجزيرة الإسبانية قد حَرمتنا من الموروثَين الإسلامي واليهودي، ولا كذلك إدانة الإبادة المنظمة التي تعرض لها الموريسكيون، هذه الإبادة التي قام لوي كاردياك[٢] Louis Cardaillac بتحليلها تحليلاً مشوّقاً منذ فترة. يكفي التذكير بأنه لم يتم في أواسط

---

(١) «الاستشراق وخصوصية الاستعراب الإسباني»، برشلونة ١٩٨٠.

«L'orientalisme i la peculiaritat de l'arabisme espanyol», en L'Avenc, Barcelona, junio 1980.

راجع كذلك: نورمان دانيال: «الإسلام والغرب، صناعة صورة» (١٩٦٠) ور. و. ساوثرن: «نظرة الغربيين إلى الإسلام في العصر الوسيط» (١٩٦٢)، و: ج. ج. واردنبورغ، «الإسلام في مرآة الغرب» (١٩٦٣) و: «هشام جعيط»، «أوروبا والإسلام» (١٩٧٨).

Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image. Edimburgo, 1960; R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Mass, 1962; J.J. Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident, Paris - La Haya, 1963; Hichem Djait, L'Europe et l'Islam, Paris, 1978.

(٢) «الموريسكيون والمسيحيون، مجابهة سجالية (١٤٩٢ ـ ١٦٤٠)»، الترجمة الإسبانية، مدريد ١٩٧٩.

Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492 - 1640), traducción espánola, Madrid, 1979.

القرن الثامن عشر. طرد هؤلاء الموريسكيين من إسبانيا فحسب، وإنما تعرضت آثارهم الثقافية كذلك إلى محو متواصل ومدروس يذهب من إحراق المخطوطات العربية إلى إلغاء الكراسي الجامعية المختصة بدراسة العربية. كانت إسبانيا قد دخلت منذ تلك اللحظة في طور من فقدان الذاكرة التاريخية ما تزال نتائجه تتواصل حتى يومنا هذا، على الرغم من انبعاث الدراسات العربية وعلى الرغم من الأعمال المعزولة، المتوحدة، لبعض الكتاب.

صحيح أن كلًّا من استعراب «كوندة» Conde واستعراب «غايا نغوس» وتلامذته «سابيدرا» Saavedra و «فيرناديث» Fernández و «غونثاليث» González يندرجان في تراث ليبرالي متعاطف، نوعاً ما، مع ماضينا الإسباني ـ الموريسكي، وهذا ما أشار إليه بخاصة «جيمس ت. مونرو» James T. Monroe في كتابه الذي أصبح كلاسيكياً في حقله: «الإسلام والعرب في التعليم المدرسي في إسبانيا» Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship. صحيح كذلك أنه، خلافاً لاختصاصيّي التراثين اللاتيني والجرماني، من الإسبان، الذين يتميزون بالمحافظة وبالإصرار على ترسيخ التصور الخيالي لإسبانيا غير متعرضة إلا لتأثير مؤقت وعابر للإسلام، يؤكد مستعربو القرن التاسع عشر على خصوصية الثقافة الإسبانية بالقياس إلى بقية الثقافات الأوروبية، وعلى التأثير الحاسم الذي مارسه عليها المسلمون العرب، واليهود. مع هذا، فحين يحاول هؤلاء المستعربون تقييم هذا التأثير، فأنت ترى أنهم عاجزون عن التحرر من الأحكام المسبقة المتوارثة، التي ترى في هذا التأثير سبب تأخرنا وانحطاطنا الحاليين. إنك تنظر إلى الخطاب الذي يحمّل ماضينا الإسلامي مسؤولية تخلّفنا عن ركاب باقي البلدان الأوروبية، تنظر إليه وهو يرتسم في كتاباتهم ضمنياً ويتراءى بين السطور. فبدلاً من دراسة النتائج الفاجعة لسياق التوحيد الديني والثقافي القسريّ للإسبان، الذي بدأ، ولم ينقطع، منذ نهاية القرن الخامس عشر، وهذا ما قام به مفكر كأميريكو كاسترو، لا يضع مستعربونا موضع الشك، في أية لحظة، المعتقدات التي تستند إليها الوحدة الإسبانية الخادعة. وكما أشار إليه «بيير ريشار»، بحق، فـ «إننا نلاحظ في المحاولات المختلفة شعوراً بالعار يتملك جميع الإسبان من قبول حقيقة فتح إسبانيا كما ترويها المصادر العربية بكل بساطة»[٣].

ينبغي ألا نندهش من العداء وجملة الأحكام المسبقة التي يبديها أغلب مؤلفينا من الإسلام ومن «الموريين». إنه ليس من المدهش أبداً أن يكتب «مينينديث بلايو»، معقباً

---

(٣) «الأندلس، البنية الأنثروبولوجية لمجتمع إسلامي في الغرب»، الترجمة الإسبانية، برشلونة، ١٩٧٦:

Al Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islàmica en Occidente, traduccion española, Barcelona, 1976.

على طرد الموريسكيين: «إنني لا أتردد عن اعتباره تحققاً لقانون تاريخي حتميّ، بل إنني لشديد الأسف لكونه قد تأخر إلى هذا الحد (. . .) إنه لمن الجنون أن يتصور المرء أن مجابهات لا رحمة فيها ولا شفقة وصراعات دامية وطويلة بين عرقين مختلفين، يمكن أن تنتهي بغير الإبادة والطرد. دائماً ما ينتهي العرق الأضعف إلى الاندحار، فتنتصر الأمة الأقوى، والأصلب». كذلك، فحين يكتب مفكر تقليدي كـ «دونوسو» Donoso أن «حضارة المسلمين الزائفة» لم تكن أكثر من «بربرية»، أو حين يحكم كاتب بمثل ليبرالية وسعة علم «أورتيغا أي غاسيت» Ortega y gasset، على الحياة الثقافية الإسلامية بكونها «جافة وعقيمة لفرط ما هي خاضعة لهيمنة القرآن والصحراء»، وبأن «العرب لم يشكلوا أبداً عنصراً أساسياً في هويتنا القومية»، فهذا كله أمر طبيعيّ إذا ما نحن نظرنا إلى صلابة مسلّماتهم التمركزية ـ العرْقية. وحين يكتب «غارثيا مورنته» إن استعادة إسبانيا إنما كانت «نضالاً ضد ديانة غريبة ومعادية غرائبية ومستحيلة»، فما هذا إلا مثل على ما لا نزال نقابله أو نقرأه يومياً. وتعلّمنا التجربة ألا نندهش أكثر من اللزوم حين نقرأ في كتاب تربوي موجّه لتلامذة في سن السادسة عشرة أن «محمداً لم يأت بأيّ جديد، فمذهبه لا يشكل أكثر من مزيج ممسوخ من الوثنية واليهودية والمسيحية». . . أو حين نقرأ في كتاب لـ «تاريخ الفن» ما يزال يشكل مرجعاً أساسياً في بعض كليات الأدب والفنون الإسبانية، نقرأ بخصوص المعمار الإسلامي في «قرطبة» أنه «نظراً للمستوى الثقافي المتدنّي للغزاة المسلمين، فإن أعمالهم الأولى إنما تعكس المعمار المحلي (الإسباني) أكثر مما تعكس التأثير الشرقي»! وأخيراً، فإن الأحكام المسبقة المناوئة للإسلام، التي التفت إليها حتى «بيدال» نفسه، لا تشكل خصيصة إسبانية، وإنما تشمل العالم الأوروبي كله، وإن بدرجات متفاوتة.

ما هو أكثر إدهاشاً بالمقابل هو الشعور، بل القناعة المتجذرة لدى المستشرق أو المستعرب، بتفوّق ثقافته الأصلية، هذه القناعة التي قام بتحليلها على وجه الخصوص كل من أنور عبد الملك وادوارد سعيد[٤]، والتي تدفع الكثير من المستعربين إلى النظر إلى الثقافة التي يدرسونها بتعالٍ، بل وباحتقار. قناعة تذهب أحياناً إلى حد العداء، السافر، كما يحدث في كتاب «العقل العربي» The Arab Mind لروفائيل باتاي Raphael Patai[*]، الذي يُوَزَّع على نحو واسع في الأوساط الجامعية في أمريكا الشمالية. وكما سنرى فإن

---

(٤) ادوار سعيد، المصدر السابق. أنور عبد الملك: «الاستشراق في أزمة»، (يوجين، تشرين الأول ـ أكتوبر ١٩٦٣).

Edward Said, Orientalism, Nueva York, 1948; Anuar Abdel Malek, «L'orientalisme en crise», en Diogéne, octubre de 1963.

(*) فرِّقْ بينه وبين المفكر العربي رفائيل بطيّ (المترجم).

الموقف ليبطّن حتى أعمال مؤلفين ذوي مكانة محترمة في الدراسات العربية والشرقية. وتكمن المفارقة أخيراً في كون الاستشراق يقدم نفسه في الغالب باعتباره حامل لواء الغرب وقيمه، كما لو كان الاحتكاك المهني بالثقافة الإسلامية يمنح المستشرق وعياً حاداً بالفوارق القائمة بينها وبين ثقافته الأصلية، وكما لو كان خوفه من فقدان ثقافته بفعل انعداء ممكن بالثقافة الأخرى يلزمه بالدفاع عن ثقافته بحماسة مشبعة بالضغينة أحياناً.

إن مؤلفين من أمثال «سيمونيت» Simonet و«ريبيرا» Ribera و«سانجيث ـ ألبورنوث» Sánchez - Albornoz إنما يكتبون ويتصرفون وينطقون باسم المسيحية في مواجهة حضارة أخرى يعتبرونها حضارة متدنية. وفي أفضل الأحوال، فإن استحضار الماضي المجيد الذي عرفه العالم الإسلامي يدفعهم إلى التفجع على نحو متحذلق على الانحطاط الحالي لهذا العالم (انحطاط كان في رأيهم محتماً ولا مناص منه)، وعلى عجزه الطبيعي عن هضم التقدم الأوروبي، وأخيراً على عقمه المدمّر والنهائي. بل ثمة ظاهرة أخرى هي أفظع. كان مستشرقو القرن التاسع عشر يقلدون دارسي اللاتينية والإغريقية القديمة، ويدرسون اللغات الشرقية، كالعربية والعبرية والتركية والفارسية، إلخ...، كما لو كانت لغات ميتة، لغات حضارات منقرضة، ومقطوعة عن اللغات الحالية التي هي وريثها الشرعي، حاكمين عليها بذلك بأن تشكل عدماً أو ما هو أقل من العدم. وكما أشار إليه أنور عبد الملك، فإن دراسة لغات حية كالعربية قد قادت (في الغرب) إلى إساءات فهم والتباسات عديدة، كما يحدث عندما نشرح الفرنسية التي يكتب بها «مارتان روغار» أو «سارتر» أو «أراغون» انطلاقاً من «أغاني المآثر» الفرنسية، القديمة. وفي ما خلا النشاط التعريفي الذي يبذله مستعربون كـ «بيدرو مارتينيث مونتابيث»(*)، فإن عدم الاهتمام الذي يبديه أغلب المستعربين الإسبان بالنهضة الثقافية والاجتماعية والسياسية المعاصرة للعرب لهو كبير الدلالة. إن الإنتاج الأدبي المتنوع والجدير غالباً، بالتثمين، الذي يزدهر اليوم في البلاد العربية، ونضال أقطار المغرب القريب العهد للتحرر من الاستعمار، والمأساة الحالية التي يعيشها الشعب الفلسطيني، هذا كله لا يبدو أنه يحرك لديهم ساكناً، بل هو يدعهم على ما هم عليه من عدم اكتراث ولا مبالاة.

كان أمريكو كاسترو قد أعرب عن اندهاشه من كون مستعرب كـ «سيمونيت»، قد استطاع أن يكتب، كاشفاً بذلك عن كره عميق للثقافة التي هي موضوع درسه، إنه «ليس

(*) أمام «التغيّب النسبيّ للمستعربين»، والنزوع المعمّم إلى الحجر على الثقافة العربية في «البانتيون (مدفن العظماء) المشؤوم الذي يريدون تحنيطها فيه»، يذكرنا بيدرو مونتابيث، لحسن الحظ، بأن «العربية ما تزال يُتكلّم بها، ويُكتب، وإنها تشهد محاولات متواصلة لاجتراح صياغات ثقافية تستجيب لمستلزمات العصر» (المصدر السابق).

العرب هم من أدخلوا الحضارة إلى بلادنا، بل، على العكس تماماً، إن الإشعاع الذي انبثق من إسبانيا العربية طوال قرون، كان في جانبه الأساسي نابعاً من العنصر الإسباني ـ اللاتيني الذي نفخ في العرب المواهب الخاصة بالعرق المحلي، الإسباني. «بل إن «سيمونيت» نفسه، الذي بقي متمترساً، طوال سنيّه الأخيرة، وراء اعتبارات تمييزية ـ عنصرية وقومانية متطرفة مكشوفة، لم يكن ليتردد عن الكلام على «البربرية الإسلامية» وعلى «حضارة العرب الزائفة»، وعن الذهاب إلى حد نعت الإسلام بـ «الكابح الكبير لكل تقدم»، ووصف جامع «الحمراء» بـ «معقل الكفر والاستبداد الإسلامي». وليس هذا بالمثال المعزول، فها هو «خوليان ريبيرا»، الذي كان عاكفاً مثله على محاولة «تحرير ماضينا» القوميّ، يكتب: إن العنصر السامي لم يتدخل إلا بقدر طفيف في تكوين المسلمين الإسبان، وابتداءً من الجيل الثالث أو الرابع بعد استعادة إسبانيا من المسلمين، لا يعود بإمكاننا أن ندعوهم ساميين ولا شرقيين». وكتب في «الإسلام في إسبانيا والغرب» El Islam en España y el Occidente: «إن العربية، في الثقافة مثلما في الحياة، كانت عديمة الدلالة طوال عقود وعقود في إسبانيا غربيّة العرق والثقافة والحياة». كما أن مستعرباً بمثل أهمية «إميليو غارثيا غوميث» Emilio Garcia Gómez، حينما يكتب عمن أسلموا من السكان الإسبان، يؤكد بثقة تامة على أن هذه الكتلة من «المسلمين الصادقين ولكن الآتين من العرْق الإسباني (...) هي التي أعطت إسبانيا المسلمة وجهها الحقيقي». إلا أن قصب السبق في معاداة العرب يذهب ولا شك إلى سانجيت ـ ألبورنوث. إن مؤرخنا المتشبع على نحو ولا أوضح بالقراءات الاستشراقية، وأفكارها المثبتة واستيهاماتها العريقة عن شبقية «السراي» وتهتّكه، كان يعتبر أن استعادة إسبانيا من المسلمين كانت في الواقع مهمة أوعز بها الله إلى الملوك الكاثوليكيين حتى ينقذوها من الفساد والتحلل اللذين ينجمان بطبيعة الحال عن الاحتكاك بالكفرة. وكان «بارثيلو» محقاً تماماً حينما توقّف عند المديح اللاهب الذي يقدمه مؤرخنا للإمساك الجنسي لـ «ألفونصو الثاني» المعروف بـ «ألفونصو العفيف». جاء في هذا المديح أنه «إنما كان يدافع عن إسبانيا الأوروبية أمام إسبانيا المسلمة، المحمّلة بجميع العيوب التي تميز كل ما هو شرقي. وربما كنا، نحن الإسبان، ندين بنجاة كل ما هو غربي على الأرض الإسبانية لعفّته هو، ولحياته الكاملة التي قضاها بلا امرأة، وكرّسها لمهمته التي كلفته بها السماء». ولما كان الأمر يتعلق هنا بـ «مستعرب»، فإن «صرخة الأحشاء» هذه إنما تكشف، بوضوح، وفي آن واحد، عن صلابة أحكامه المسبقة المضادة للإسلام ومدى تجذّرها فيه، وعن عدم قابلية المقابلة العتيقة بين الإسلام والمسيحية لاختزال. وكما في حالة «مينينديث بيدال»، فإننا نجدنا أمام رؤية للتاريخ، غيبية ودفاعية أو تبريرية، رؤية غير علمية تندرج في كتب التاريخ الغربية التي فضحها «برايسفيرك» و «بيرو» في كتابهما المشار إليه من قبل، والتي تواصل تشويه الحقيقة وتمكين كليشهات تمركزية ـ عرقية من البقاء.

لقد بات من الصعب أن ننفي كون التطور الذي شهدته الدراسات العربية الإسلامية في نهاية القرن الثامن عشر قد تزامن مع الاهتمام المتزايد الذي أبدته القوى الأوروبية باقتسام بقايا الإمبراطورية العثمانية. فمنذ نشوء ما دعي بـ «مشكلة الشرق» وضع المستعربون الفرنسيون والإنكليز أنفسهم في خدمة مخططات بلديهم الإمبريالية، وفتحوا بكتاباتهم وتحليلاتهم الطريق أمام توغل الجيوش الأوروبية اللاحق في الأقطار العربية والشرقية. وهكذا، فإن الطموح الذي ميَّز رجال عصر النهضة، في الجمع بين استخدام السيف والكلمة، قد تحوّل لدى الرحّالة وعلماء اللغة ودارسي الشرق الأوسط وإفريقيا الشمالية في العصر الاستعماري إلى مجرد إخضاع لليراع إلى أهداف السيف التوسعية، إذا جاز التعبير. هل من داعٍ للتذكير بأن معرفتهم، بعيداً عن أن تقود إلى وضع الأفكار الجاهزة المناوئة للإسلام موضعَ الشك، كانت تقوم بتقويتها في الغالب، إذ تتحول التخمينات والأحكام المسبقة والاعتقادات والنوادر والأساطير في كتابات هؤلاء «الاختصاصيين»، إلى يقينات غير قابلة للتعديل، ومتمتعة بقوة قوانين؟ بمجرد أن قامت الحكومات الاستعمارية في العواصم العربية، من «الرباط» إلى «بغداد»، راحَ مستعربون عديدون يعملون في الدوائر الاستعمارية ويشغلون وظائف خبراء ومستشارين لدى قوات بلادهم العسكرية. وخلافاً لما حصل لدى الغزو الإسباني للعالم الجديد، فإن اتباع «بارتولوميه ده لا كاساس»(*) لم ينتفضوا إلا مع اقتراب أفول العالم الاستعماريّ. هكذا رأينا، بعد التمزق المأساوي الذي عاشه لوي ماسينيون Luis Massignon، الذي لا يمكن التشكك بتعاطفه والصلات الحميمة التي جمعته بالإسلام، أقول رأينا مستعربين لامعين من أمثال «نورمان دانيال» و«جاك بيرك» و«مكسيم رودنسون» و«فنسان مونتاي» وآخرين، وهم يرفعون أصواتهم للتنديد بالاضطهاد الأوروبي ويضعون وزنهم الخاص في كفة الشعوب المضطَهدة.

وكما كشف عنه «برنابيه لوبيث غارثيا» Bernabé lópez Garcia، في رسالته الجامعية، كما في دراسات أخرى(٦)، فإن إسهام إسبانيا المتأخر والهامشيّ في «المأدبة»

(*) يشير الكاتب إلى تمرد بارتولوميه ده لاس كاسا Bartolomé de las Casas راهب إسباني (إشبيلية ١٤٧٤ - مدريد ١٥٦٦)، انتفض على الظلم الذي كان يتعرض له أهالي «الانتيل» وأمريكا اللاتينية تحت الاستعمار الإسباني، وناضل ضد «التعاونيات» التي كانت في الواقع لاستعباد السكان الأصليين. حفَّز نضاله على صدور «القوانين الجديدة» (١٥٤٢)، واضطره العداء الرسمي هناك إلى العودة إلى إسبانيا. ترك كتابين هامين: «رواية موجزة لتدمير البلاد الهندية (الحمراء)»، ويصف فيه الشناعات التي مارسها الإسبان في أمريكا اللاتينية، و«تاريخ البلاد الهندية» (المترجم).

(٦) «مساهمة في تاريخ الاستعراب الإسباني» (١٨٤٠ - ١٩١٧)، أطروحة للدكتوراه قدمت لجامعة غرناطة. راجع =

الاستعمارية في القرن التاسع عشر، لم يمنع استعراب القرن الثامن عشر الإسباني، وكان ما يزال يحبو آنذاك، من أن يحقق انطلاقته مع تزايد اهتمام وزراء شارل الثالث بالمغرب (الاتفاقيات التجارية وتبادل السفراء، إلخ...)، ومن أن يحظى بمباركة الجهات الرسمية بدءاً من حملة «أودونيل» والغزو المؤقت لتطوان. كما أن الصلات الوشيجة التي جمعت الاستعراب بالمطامح الإسبانية في السيطرة على شمال المغرب إنما تتجلى في التحالف الموضوعي الذي جمع كلا من المستعربين وأنصار «إفريقيا الإسبانية». لقد وضع المستعربون دراساتهم في خدمة هؤلاء، وكان «كوديرا» و«غايانغوس» و«سابيدرا» و«فرنانديث إي غونثاليث» و«ريانيو» أعضاء فعليين في «الجمعية الإسبانية لاستكشاف إفريقيا»، كما ساهمـوا مساهمة فعالة في تأسيس «جمعية المتأفرقين الاستعماريين». وكان «خوليان ريبيرا»، المؤيد، شأنه شأن «سابيدرا» لحضور إسباني سلميّ في المغرب، يرافق، بصفته خبيراً، الوفد المبعوث إلى هذه البلاد برئاسة «مارتينيث كامبوس»، ونراه في مقالات وتقارير كثيرة في النشريات المتعلقة بإفريقيا، وهو ينعت «مركز المستعربين الإسبان» بأنه «أداة لا غنى عنها لحضورنا». وما أن فرض نظام الحماية نفسه، حتى أنشأت الحكومة الإسبانية مجلساً للتعليم في المغرب كان «ريبيرا» و«آسين بالآثيوس» عضوين فيه. مما يعني أن مستعربينا قد سَلكوا، وإن بقدر متواضع وإمكانات محدودة، الطريق نفسها التي رسمها التوسّع الإمبريالي الكوني الذي قامت به فرنسا وإنكلترا، نقول رَسَمها للدراسات الشرقية في لندن وباريس. وكما استنتج لوبيث غارثيا، فإن التوسع الجغرافي لمعالجات الاستشراق الخاص بكل بلاد كان يتساوق تقريباً مع تغلغلها الاستعماري في المناطق التي كانت تُحَوَّل على الفور إلى موضوعات للدراسة». ويختتم الباحث بالقول: «فلا نندهشنَّ، إذن، إذا ما رأينا الاستشراق وهو يمثل في نظر الكتاب العرب أداةً استخدمتها الإمبريالية لإدامة هيمنتها على الشعوب الخاضعة للاستعمار».

لا شك في أن معرفة اللغات واللهجات المحلية، كانت تشكل وسيلة ممتازة لتسهيل نشاط القوى الاستعمارية في المناطق المغزوّة أو «المحميّة». هذا هو ما حدا بـ «استيبانيث كالدرون» Estébanez Calderón، في كتابه: «دليل الموظف (الإسباني) في المغرب» El manuel del oficial en Marruecos، الذي يعرض فيه مواصفات السكان وتاريخهم وطبائعهم وتجارتهم وزراعتهم، إلخ...، إلى أن يضيف فصلاً عنوانه: «مفردات

= كذلك: «ف.خ. سيمونيت أمام الاستعمار (١٨٥٩ - ١٨٦٣)»، في «دفاتر تاريخ الإسلام»، ١٩٧١:

Contribución a la historia del arabismo español (1840 - 1917), tesis doctorales de la Universidad de Granada. Igualmente, «F.J. Simonet ante el colonialismo (1859 - 1863)», en Cuadernos de Historia del Islam, 1971.

وتعبيرات ضرورية للتفاهم بالعربية»، الهدف منه تسهيل تدخّل استعماري في البلاد كان متوقع الحدوث. وإبان حرب ١٨٥٩، كان «سيمونيت» يؤكد على «ضرورة معرفة اللهجة المغربية السائرة، ولو بصورة جزئية أو عمومية، فذلك ممّا يسهل انتصار جيشنا في حربه الاستعمارية». أما كتاب «معلومات أولية» Rudimentos للأب «ليرتشوندي» Padre Lerchundi، فما كان يدفعه طموح آخر سوى تسهيل احتكاك «المحضَرين» الإسبان بـ«المحليين». عمل موجّه، بالتالي، إلى أعضاء البعثات التبشيرية، لا إلى الشعب «المُبَشَّر» نفسه، الذي نرى، من جهة ثانية، مزاياه وطبائعاه وتاريخه وهي توصف، في «محاورات» «Diálogos» بيدرو كاستيو أي أولبياس Pedro del Castillo y Olivas، مثلاً، بتعابير انتقاصية ازدرائية[٧].

على أن التلاعب والتوجيه اللذين خضعت لهما الدراسات العربية على أيدي «متأفرقينا» العسكريين والسياسيين، إنما تجد صورتها الأوضح في «دليل المحادثة بالإسبانية والعربية المغربية» «Guia de la conversación español - árabe marroqui» الذي وضعه «ريخينالدو رويث أورساتي» Reginaldoruiz orsatti، ونشرته البعثة الكاثوليكية في طنجة في ١٩٠١، والذي يهديه مؤلفه إلى مفوّض العاهل الإسباني فوق العادة وسفيره المطلق الصلاحيات إلى المغرب. إن محادثاته القصيرة التي تكمل شروح المفردات والنحو، والموضوعة بالعربية المتداولة في المغرب، إنما تكشف في كل سطر منها عن المساعي الاستراتيجية للموظف الاستعماري الإسباني، حتى أن بعضها ليبدو كما لو كان مجتزأً من كتاب أخرق، ومضحك تقريباً، للجاسوسية. هذه بعض الأمثلة (وقد حاول المترجم إعادتها إلى العربية):

- «ما لديك من جديد؟
- ما هي آخر الأخبار؟
- ما يُحكى في المدينة؟
- لم أسمع شيئاً.
- ما من جديد.
- يُحكى أنّ...
- هل سمعتَ من يتكلم على انتفاضة القبيلة الفلانة، وما هي أسباب الانتفاضة؟

---

(٧) بيدرو مارتينيث مونتابيث، «حول استعراب القرن التاسع عشر، الإسباني المجهول»:

Pedro Martinez Montávez, «Sobre el aún desconocido arabismo español del siglo XIX», incluido en Ensayos marginales de arabismo.

ـ الجميع يتكلم على انتفاضة القبائل، ولكن الأسباب هي دائماً نفسها.
ـ هل صحيح أن قوات السلطان قد خرجت ظافرة من المعركة، وأن السلطان فرض فدية من المال والرجال؟
ـ حدثني عن رحلة السلطان؟
ـ متى يصل إلى «الرباط»؟
ـ وماذا عن حريق يوم أمس؟
ـ بعضهم يقول إنه حادث والبعض الآخر إنه كان مفتَعلاً. وقد أمر الباشا بالتحقيق فيه، ونأمل أن يسلط عليه بعض الضوء. تناهى إلى علمنا أنه قد أُوقِف أشخاص عديدون».

وفي موضع آخر أبعد يقدم مؤلف الدليل، الطامح إلى وظيفة ترجمان للبعثة الإسبانية في المغرب، بعض الحوارات التي تشدد على التأخر والفوضى السائدين في البلاد، وتلمّح إلى ضرورة تدخل خارجي ينتشلها مما تغط فيه من سبات وخَدَر:

ـ «ما هو مستوى التعليم لدى المغاربة؟
ـ إنه ليس بمستوى التعليم لدى الغربيين.
ـ كم من المحزن أن بلاداً لها مثل هذا الجمال وهذه الأرض الخصبة والمناخ الصحيّ والتربة الجوفية العامرة بالثروات لا تجد بين أبنائها من يستثمرها! النهج السياسي الذي يتبعه حكامها هو أنه كلما كان الشعب فقيراً كلّما سهل حكمه»!.

هكذا يبدو رويث أوستراتي، هذا التلميذ النجيب لأعلام الاستشراق الذين يدينهم كل من أنور عبد الملك وادوارد سعيد، وهو يمضي بكل طيبة خاطر على «الكليشهات» والأحكام المسبقة والعنصرية التي أشاعتها قرون كاملة من الدعاية الأوروبية المعادية للإسلام. إن المغربي الذي يصفه لنا ليس كائناً من اللحم والدم، وإنما هو كيانٌ سلبي أو ناقص مزود بـ «جوهر» نهائي تضعه مناقبه ومثالبه ـ الأخيرة بخاصة ـ في موقع متدنٍ بالقياس إلينا، نحن الغربيين، في سلم القيم الثقافية والأخلاقية أو حتى الإنسانية ببساطة، التي «ينتمي» إليها صاحبنا:

ـ «حدثني عن طباع «الموري» المغربي وشخصيته.
ـ إنه دائم الارتياب من المسيحيين، لا يفصح عن مشاعره، ولا ينخرط في شيء، أبداً.
ـ وما الفارق بين «موريّي» الريف و«موريّي» المدينة؟
ـ الريفيّ نقيض المدنيّ. تجده في شجار دائم مع جيرانه الذين غالباً ما يسرقون ماشيته، بل حتى نساءه وبناته.
ـ وما الصفة الأساسية للمغربي؟

ـ تعصّبه الديني . . . وإن كان أغلب المغاربة لا يطبّقون تعاليم القرآن، ويواصلون الادعاء باتباعهم إياه.
ـ هل هو إنسان حقود؟
ـ إنه إنسان ترسخت فيه روح الانتقام. فهؤلاء الناس لا يعدلون أبداً عن الأخذ بثأرٍ عاهدوا أنفسهم عليه».

إن الرحّالة الأوروبيين الذين يجوبون أقطار المغرب أو المشرق، وسواء أكانوا مستعربين محترفين أو مسافرين «بسطاء»، علماء أو أناساً «عاديين»، إنما يلقون على الواقع المحلي نظرة أنانية، ويسقطون في أفضل الأحوال في فخ الغرائبية التي لا تستبعد بطبيعة الحال الشعور بنوع من التفوق المتغطرس. ونحن إذ نقول هذا في محاولة للمساهمة في فضح الأساطير والاستيهامات المزدرية للآخر التي تغلّف تصوّرنا «الغربي» للثقافة والمجتمع العربيين، فإننا لا نستبعد إمكان أن يحدث، في الخلق الأدبي والفني، ابتكار لأساطير جديدة، تضطلع فيها بعض العناصر غير العقلانية بوظيفة محرِّرة وتعويضية. إلا أن هذه التركيبة الأسطورية ـ الشعرية عليها، حتى تساهم في نزع الاستلاب بالفعل، أن تتفادى التوزُّع القديم إلى طرفين للمعادلة غير قابلين للاختزال أو التذويب. وإلاّ، فبدلاً من أسطورة محفِّزة وديناميةٍ، ستغامر هذه التركيبة بإنتاج أسطورة جامدة، ميتة، وهذا فخ لست بالمتأكد من أنني شخصياً قد نجحت باستمرار في تفاديه.

أن نخرج من مقابلة «الشرق/ الغرب»، هذه المقابلة العتيقة التي تأبى الاختزال، وأن نتحرر من النظرة المتسرّعة والمتعالية، ونتمسك بموقف مجرّد من كل مصلحية، موقف منفتح وملتزم، وننظر إلى المجتمع الإسلامي، القريب منا في جوانب عديدة، مستفيدين من المزايا التي يمنحنا إياها القرب والمعرفة: ذلكم هو في نظري رهاننا الكبير. وحتى يتحقق هذا المشروع، فهو يلزم بمجهود دائم وصارم في تحطيم جميع النزعات التمركزية، أي إخضاع الفكرة العميقة التجذر فينا، والقائلة بأنه ما دامت العلوم والتقنيات الحديثة التي رأت النور في مجالنا الثقافي وامتدت فيه تتمتع بمنزلة كونية مماثلة، أقول إخضاعها إلى اختبار التجربة والفكر[٨]. إن تقنياتنا الغربية لا تشكل دواء لجميع الآلام، ولا تستحق الثقافات الغريبة على ثقافتنا بقدر يكبر أو يصغر أن توضع في مخزن العاديّات التي لم تعد صالحة للاستعمال. إن الأسئلة التي يطرحها مفكرون غير غربيين، كعبدالله العرويّ وهشام

---

(٨) راجع: ج. نيدهام: «الحوار بين أوروبا وآسيا»، ١٩٥٤، و«المسيحية والثقافات الآسيوية» ١٩٦٢:

J. Needham, «Le dialogue entre l'Europe et l'Asie», en Comprendre, 1954, y «Christianity and the Asian Cultures», en Theology, 1962.

جعيط، وآخرين، لتساهم حقاً في إخراجنا من «المراكز» أو تحطيم نزعاتنا التمركزية. أفلم يكتب الأخير: «إن ما يظهر إلى العيان في المنظار الذي نقيم فيه جميعاً، هو ليس تناحر الحضارات المختلفة بقدر ما سَعْي كل منها إلى مجابهة الحداثة. وإذا كان هناك من تعاضد من شأنه أن يؤسس تطلعاً كونياً بحقّ، فهو تعاضد الثقافات، بما فيها الغربية بعضها مع البعض الآخر، ضدّ ما ينفي هذه الثقافات جميعاً: الحداثة غير المخضَعة إلى سيطرة الإنسان»[٩].

ليس الغرب والإسلام، إذَنْ، طرفين متقابلين في معادلة عتيقة، وإنما هما إجابتان ممكنتان، ومتلاقيتان في جوانب عدة، على التحدي الذي ما انفك يطرحه نمط من «التقدم» مبيد للحضارات والثقافات، ما يزال، كمِثْل الوحش «لوياثان» في «سفر أيوب»، يعتّم على أفقنا الإنساني كلّه.

---

(٩) راجع أيضاً: هشام جعيط: «الشخصية والصيرورة العربيتان ـ الإسلاميتان»:

H. Djait, La personnalité et le devenir arabo - islamiques, Paris, 1974.

١١ - بين أوروبيّ وأوروبيّ

يمكن للقرار الذي اتخذته لجنة تحكيمية مستقلة(*)، مكونة من مبدعين ونقاد ينتمون إلى الأقطار العشرة الأعضاء في «السوق الأوروبية المشتركة»، بمنحي جائزة الأدب الأوروبي الأولى للعام ١٩٨٥، أن يبدو للوهلة الأولى مفاجئاً، بل ومفارقاً أيضاً. فليس انتمائي الإسباني هو وحده الذي يبدو للكثيرين - وأحياناً لي أنا نفسي - محاطاً بالشك، بل إن هويتي الأوروبية، وعلى الرغم من كوني قضيت في باريس الشطر الأعظم من حياتي الراشدة، تلوح هي الأخرى «خلاسية»، ممزوجة، وحافلة بتقاطعات عديدة وبوفرة من العناصر المخفية. إن قائمة الاعتراضات التي يمكن أن يلقاها شخصي وعملي يمكن أن تكون طويلة، وسأكتفي هنا بإيجازها. فمع أن الحيز الوحيد من شبه جزيرتنا الإسبانية الذي أشعر فيه بأنني في بيتي هو هذه الرقعة الأكثر إفريقية فيها، أقصد منطقة «المريّة» الأندلسية هذه المنطقة الساحرة والفظة، والتي شكلت بالنسبة لي مصدر افتتان جمالي لا يُحدّ وكذلك منبع تمردّي الأول على الأخلاق السائدة، فإن شغفي واهتماماتي الأساسية في السنوات الخمس عشرة الأخيرة قد تركزت في جانبها الأعظم على مناخات أدبية وثقافية وإنسانية بعيدة عن كلٍ من إسبانيا وأوروبا حيث أعيش عادة. ويمكن أن يحتج البعض قائلاً إن أعمالي الروائية التي تمثل مرحلة النضج هي قشتالية فحسب من حيث أداتها اللغوية، بل إن الإسبانية القشتالية نفسها تتعرض في هذه الأعمال إلى نشاط هدميّ بالغ الضراوة والتجديف، وتجد نفسها محالة إلى بعدها «المدّخري» ومغزوة بعدوان لغات أخرى ومحوَّلة إلى مزيج بابليّ عجيب، ومصفّاة، من ثَمّ، ومختَزلة إلى سياق ساحر يقوم على نزع القداسة عنها والسحر. كذلك، فإن الفضاء الذهني الذي تدور فيه أحداث رواياتي الأخيرة ليس فضاء برشلونة ولا مدريد، وإنما فضاء طنجة وفاس واسطنبول ومراكش. ومع أن

(*) كلمة الكاتب لدى تسلمه جائزة الأدب الأوروبي في ١٥ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٥، في مدينة بروكسل (بلجيكا).

باريس ونيويورك تُستخدمان كديكور للمسيرة المتسكعة للأبطال المضادين في روايتيَّ «مقبرة» و «مناظر مما بعد المعركة»، فإن الباريسيين «الأنقياء» أو مناضلي «الوابس» (حركة البروتستانتيين الأنغلو ـ سكسون البيض) لا يتعرفون عليهما هنا، ومن المؤكد أنهم لا يعترفون بهما. فلقد استحالتا في هذين العملين إلى مدينتين مولّدتين، ممزوجتين، ومشوَّشتين، تبدو الثقافة الغربية المهيمنة وهي تُذَوَّب فيهما وتُسْكَب كعنصر إضافي في بوتقة ملونة ومتنوعة.

فهل يعني هذا أن أعضاء اللجنة التحكيمية قد ارتكبوا خطأً، وإنه كان الأَولى بهم أن يبحثوا عن كاتب آخر أكثر إسبانيّة مني، وأكثر أوروبية؟ بدون أن أذهب إلى تفحص لست أراه مجدياً، لمناقبي أو سلبياتي بالقياس إلى مرشَّح محتمل أكثر جدارة مني لهذه المناسبة التي تجمعنا ها هنا، فأنا أعتقد أن الخطأ الظاهري للجنة يمكن ألا يمثل خطأً حقاً إذا ما نحن نظرنا إلى المسألة بمزيد من التبصّر والعمق. ذلك أن مفهومَي «الإسبانية» و «الأوروبية» هما أقل ضيقاً وانكماشاً مما يريد أن يوهمنا به المدافعون عن «إسبانية» وعن «أوروبية» ضيقتين منغلقتين. إننا، إذا ما تطلعنا من منظور أوسع، فسنجد أنه إذا كان دخولنا إلى المجموعة الأوروبية يضع نهاية لتأخر وابتعاد عن االعالم نقبع فيهما منذ زمن طويل، ويدخلنا في دينامية التقدم، فإنه، أي هذا الدخول، يتحقق مع ذلك في لحظة كفت فيها أوروبا الوسطى المجتمعة الآن عن أن تمثّل محور العالم. كما أن مفهوم التقدم نفسه قد أصبح محاطاً بالشك ويوجب بالتعامل معه بحذر بالغ، إذْ من شأنه أن يتخفى على مزالق وفخاخ عديدة. إن طموح إسبانيا إلى الحداثة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية يضعها الآن أمام اختيار يمكن وصفه كالآتي: الانضمام إلى كيان تعاونيّ حقّ أو إلى مجرّد نادٍ هو بالتأكيد أوسع من شبه الجزيرة الإسبانية، ولكنه يظل من طبيعة إقليمية. فأوروبا التي يحالفنا الحظ في دخولها اليوم تركت في الحقيقة خارج حدودها أقطاراً تكمل فضاءها وتاريخها وموروثها، بل لقد تركت حتى قارات بأكملها ـ عالم ثانٍ وثالث ورابع ـ متعرضة إلى تأثير أوروبا الناجم عن توسّعها المادي والعلمي والأيديولوجي المذهل في القرنين الأخيرين، وساهم الأوروبيون في تشكيلها أو تشويهها بقدر كبير أو يصغر.

إنني، كإسباني عتيق، حديث الدخول في الكيان الأوروبي، ليهمني الدفاع على الفور عن فلسفة للتعاون أو عن نزعة عالمية تتلاءم مع تصوري الاجتماعي والفني للحداثة. إذا كان هناك شيء يحدد هذه الحداثة أو يرمز إليها فهو في نظري رؤيتها المتعددة، المتزامنة والمفتوحة، لهذا الركام البشريّ الحي، أو الارتجال الخلاق لهذا الفضاء السائل ودائم الحركة الذي يُسمّى «المدينة». لقد أصبح ساكن المدينة يعرف، ويزداد معرفة كل يوم، دون أن يضطر إلى السفر أو حتى إلى الخروج من حارته، بأن ثقافته ليست فريدة ولا

أنموذجية بالضرورة، وأنه معرَّض، على نحو سافر أو خفي، إلى ما يدعوه أوكتافيو باث بـ «انتقام الخصوصيات»، وإلى الاحتكاك بالآخرين، والاقتداء بهم أيضاً. لقد أصبح الفضول أو الرغبة بمعرفة الآخر خصيصة أوروبية على نحو واضح في القرون الخمسة الأخيرة. فسواء بصورة منزّهة أو أنانية، وبمطامح استعمارية أو لأهداف معرفية، فتح الأوروبي عينين متلهفتين ومستقصيتين على شبه جزر المتوسط والعالم العربي والفضاء الشرقي الواسع والحافل بالغرائب. أن يكون هذا الفضول قد أرهص بالاندفاعات الإمبريالية و «المغامرة» الاستعمارية، وفتح الطريق لها أحياناً، فهذا شيء معروف ولن أتوقف عنده. كما إنني لا أرى أن القلق المعرفي الذي عانته هذه الكوكبة اللامعة من الرحالة والمؤرخين المجذوبين إلى مشهد الحياة وإلى التاريخ والطبائع العائدة إلى بلدان العالم الجديد وإفريقيا وآسيا والإمبراطورية العثمانية وشبه جزيرتنا الغافية يومذاك، يجب أن يُدان جملة وتفصيلاً. ففي حدود كون النظر إلى الآخر يشكل جانباً من المعرفة الشاملة لأنفسنا، فإنما يعرب الافتقار إلى الفضول وإلى الرغبة بمعرفة الثقافات والمجتمعات الأخرى، عن انحلال وسلبية وانحدار. فبدلاً من أن يتأمل الثراء الثقافي المتنوع للعالم، يتحول القطر المصاب بهذه السلبية، حتى إذا لم يشأ ذلك، إلى مجرد موضوع مطروح لتأمل الآخرين.
إن ما حدث في إسبانيا بُعَيد القرن السابع عشر لهو عميق الدلالة في هذا المنظار، ومن شأنه أن يشكل لنا تحذيراً جدياً: ففي الوقت الذي أصبح فيه تدخل إسبانيا في الثقافات الأخرى قليلاً أو منعدماً، جعلت الأمم غير الغائصة [مثلنا] في بحث عقيم عن جوهرها وعن العناصر النهائية لهويّتها، جعلت من سباتنا موضوعاً لتحليلاتها ومعايناتها. وهكذا فإن مشاعر التعاطف والقرب التي دفعتني أولاً إلى اقتفاء آثار بعض مناطق جنوبنا الموصوفة بصورة تحقيرية بـ «الإفريقية»، والاهتمام من ثَمَّ بالعالم العربي وامتداداته الإسلامية، إنما كانت مشاعر إسباني وَسَّعت من أفقه إقامته الطويلة في ما وراء «البيرينيس». مشاعر إسباني أصيب في أوروبا، ودون أن يكف عن أن يكون إسبانياً، بعدوى هذا الفضول الشديد المبادرة والتحفيز.

في الوقت نفسه الذي كانت إسبانيا تعيش فيه بانغلاق وفي مشروع حياة متخلفة عن موكب العصر، كان كتابها مستقرين في رؤية جامدة ورعوية للأشياء: لغة تطهّرية وأسلوب «صحيح» وإعادة إنتاج بالغة الرتابة للعناصر المعتبرة أصيلة بحق. وبدلاً من تفحّص الواقع انطلاقاً من منظورٍ سيّال، غير جوهرانيّ، وغير مدّعٍ للكمال، و «ناقص» بالضرورة، فإن أغلب روائيينا، مثلاً، ظلوا يحددون مجال تجاربهم الأدبية في عالم يتوهمون كونه إسبانياً محضاً، أو يقلدون بالقدر نفسه من الخمول والكسل أنموذجياً أجنبياً سهل التقليد: «الواقعية الاشتراكية، في البداية، ومن بعدها النزعة الأسطورية الفولكنرية، وأخيراً الواقعية السحرية

على طريقة رولفو أو غابريال غارثيا ماركيث. إن كتابنا في القرون الأخيرة، إذْ تناسوا أن أصواتنا الحقيقية، كما شهدت عليها التجربة الأنموذجية لكتابَي «الحب الطيب» و«دون كيخوته»، إنما تتخذ مكانها في هذا المفْرق الشديد التنافذ والمترع بالتبادلات بين الأنواع والتقاليد والثقافات واللغات المختلفة، وإذ تناسوا أيضاً الحقيقة الناتجة عن ذلك والتي مفادها أنه كلما كان نص أدبي ثرياً ومجدداً ومعقداً كثرت خطوط اتصاله وطرق «نَهْبه» للحداثة الكونية لعصره، أقول فإن كتابنا هؤلاء، فيما عدا استثناءات معدودة، لم يأخذوا بعين الاعتبار النسيج الخلاق المتمثل في نصوص «خوان رويث» و«ثربانتس»، وتمسكوا بابتذال شديد الاكتفاء بنفسه. إنه لموقف انغلاقي أو محاكاتي يميزنا حقاً كإسبان، ولكنه يميز في الدرجة الأولى نوعاً من الإسبانية المتحللة التي لم تستجب للإلزمات العصرية لهذا المتحف الكونيّ أو لهذه المكتبة الكونية التي تشمل اليوم كامل الفضاء الإنسـاني دون أن تقتصر على مجال أو زمن محددين.

لقد جعلني اكتسابي لهذا الفضول الأوروبي الذي لا يشبع، أتحول شيئاً فشيئاً إلى إسباني «من نمط آخر». صرت عاشقاً لأشكال الحياة والثقافات والألسن العائدة إلى مناطق جغرافية بعيدة، ومحّباً لـيس لكيفيدو أو غونغورا أو ستيرن وفلوبير ومالارمه وجيمس جويس وحسب، وإنما كذلك لابن عربي وأبي نؤاس وابن حزم والمؤلف الفارسي ـ التركي «مولانا» (جلال الدين الرومي).

ولقد تعلمت في باريس، وانطلاقاً منها في نيويورك ومراكش، أن أنظر إلى ثقافتي ولغتي الأصليتين على ضوء الثقافات واللغات الأخرى، وأن أتبين، عن طريق المقارنة، أين تكمن امتيازاتهما (أي ثقافتي ولغتي) ونواقصهما، ومكوّناتهما الأصلية وتكيّفاتهمـا المتعاقبة، أي، بكلمة واحدة، أن أنقطع عن سلم القيم السائد وأن اجترح سلّمي الخاص بالتعارض مع الأنموذج المألوف والمعامَل باعتباره مقدّساً ولا يمكن أن يُمسّ.

وكما كتبت في تاريخ قريب، فإن تسكعاتي في العالم، تسكّعات رجل اعتاد أن تمزّق الطرُق نعليه، جعلتني أتيقن لا من «الكوسموبوليتانية» (فما من نموذج يصلح لأن يُفرض على العالم كله)، وإنما من التعددية والتعايش بين أنماط الحياة المختلفة والتأثير المشترك. لقد كتبت: «إن بطل الحياة الحالية، أو الحيوان المدنيّ المعاصر، بات يدرك أنه ليس هناك من ثقافات مطلقة واحدة الأشكال، قابعة في اكتفائها الذاتي المزعوم، وإنما تبادل واختلاط وتصاهر يحدث في بوتقة واسعة وساحرة. وإن الأدب، باقتفائه آثار فنان كبيكاسو وفضوله النهم الذي دفعه إلى الاغتراف من منابع الفن الآسيوي والإفريقي، لم يعد بإمكانه أن يكون قومياً محضاً، ولا حتى أوروبياً، وإنما مولّداً بالضرورة وخلاسياً ومطعّماً بنماذج حضاريه

متنوعة ومختلفة». هذه هي حداثة جويس وباوند وآرنو شميدت، وكذلك حداثة دانتي وخوان رويث ورابليه وثربانتس التي بدأت تمنح ثمارها اليانعة في حقلَي الشعر والرواية إن في إسبانيا أو في أمريكا اللاتينية.

إلا أن أوروبا ـ لا هذه التي يرمز إليها نادٍ منطوٍ على نفسه ومتمتّع بالحق في قبول أو عدم قبول المنتسبين إليه، وإنما أوروبا المربية والمنفتحة ـ علمتني أكثر من هذا أيضاً. لقد علمتني حيازة هذا الاستقلال الثقافي والأخلاقي والفكري الذي مكّنني من الإفلات من اللا ـ تسامح و «المانوية» المتجذرين في أرضنا الإسبانية، ومن هذه «القايينية» (نسبة إلى «قايين» قاتل أخيه)، قايينية الحرب الأهلية، الحاقدة والاستعدائية، المستدَخلة من قبل أبناء جيلي على غير كثير علمٍ منهم. الإفلات كذلك من التمرد اللفظي الذي لا يجد ترجمته في الفعل، ومن الاحترام العقيم للقيم والقواعد المكّرسة. أي علّمتني، في النهاية، كيف أكتب عملاً كـ «الحظيرة المحجوزة»(*) بلا ضغينة ولا رغبة في إثارة الفضائح، وإنما برأفة وفي محاولة للفهم هما ثمرة التساؤل الحر الذي تعلّمته في أوروبا هذه.

كتب أنطونيو ما شادو في ١٩٢٢ أن «الشعوب التي تبلغ مستوى عالياً من الرفاه المادي ومن الازدهار الثقافي، يواجهها في لحظة معينة من تاريخها خطر لا يستطيع درأه سوى الثقافة. إنها اللحظة التي تصاب فيها هذه الشعوب بفقدان مريع للذاكرة، فتنسى الألم الإنساني وتصاب حضارتها بالسطحية».

إن أوروبا التي أنتمي أنا إليها وأُحسَني ابناً لها هي التي لا تنسى كلمات الشاعر. إن الأوروبي المركّز الانتباه على الأوضاع الكونية يدرك أنه بفعل انتشار تقنيته وحضارته الحديثة ونماذجه السلوكية، أصبح كل من مسّه «التأورب» بإرادته أو رغماً عنه، وكما أشار إليه المفكر المغربي عبدالله العروي بكلمات لاذعة، أقول أصبح أوروبياً مثله ولكن في الوقت نفسه شيئاً آخر يتفوق به عليه، لكونه يتمتع ببعد ثقافي ينقص صاحبنا الأوروبي. وما يُنْتَظر من هذا الأوروبي «الناقص»، إذْ يعي هذه الحقيقة، هو أن يعوّض نقصه الذي لا مفر منه باهتمامات ومشاغل فكرية مترعة بالاحتجاج والتعاطف مع ضحايا المآسي التي تعم العالم خارج قارته الصغيرة والمنكمشة، ضحايا المجاعات والاستغلال والحروب العنصرية والقمع التوتاليتاري. يتذكر هذا الأوروبي «الناقص» رعبَ التمييز العرقي الممارس ضد السود، وتهجير الشعب الفلسطيني واحتلال أفغانستان والمذابح المتوالية في الهند الصينية وسياسة ريغان في أمريكا الوسطى وحق التقرير الذاتي لأمم الشرق المقيّدة بمعاهدة «يالطا». هذا

(*) سيرته الذاتية التي يصوّر فيها ويحلل تطورات الحرب الأهلية، ويحاكم القيم الاجتماعية والثقافية السائدة في إسبانيا، التي اعتبرها مسؤولة عن قيام الحرب. (المترجم).

دون أن ينسى بالطبع «القذارات» التي تتراكم في حوش داره، من تضخّم حجم البطالة وعطالة الشبيبة المزمنة إلى المواقف الكارهة للأجانب والمضادة للمهاجرين الآتين من مناطق أخرى من العالم.

إلى أوروبا التعاون والحداثة هذه أنتمي. وإلى العدد المتواضع ولكن شديد الأهمية للواعين بكونهم «أوروبيين ناقصين» أضيفوا اليوم، في شخصي، رجلاً ربما كان أوروبياً وشيئاً آخر أكثر أيضاً.

١٢ ـ في ملكوت الاستثناءات العبقرية
حالة غاودي

في غير واحدٍ من نصوصه(*) التي كتبها في منفاه اللندني، يشيد «بلانكو وايت»(**) بثراء وعفوية وقوة كبار أعمالنا القروسطيـة. من قصيدة السيد «إلى الثلستين»، هذه النصوص المعبِّرَة عن «العبقرية القومية» التي لن نراها تتفتح بعد ذلك في نظره، إلا في الحالة الاستثنائية، حالة «ثربانتس». وفيما كان الأدب الإسباني يرزح، طوال عصر النهضة والعصر الذهبي تحت نير القمع «التفتيشي»، ويعمد إلى تقليد حرفي في الغالب، لنماذج أجنبية، فإن حرية التفكير والتعبير، وغياب المدارس والقواعد بالمعنى السلبي والجمودي للمفردتين، ونوعاً من الانفتاح الثقافي والنفاذية اللغوية، هذه الأشياء التي ميزت العصر الوسيط، قد منحت هذا العصر، في نظر كاتبنا، هالة من الأنموذجية الخصبة. إن «وايت» الذي طالما تأثر بالرومانتيكيين الإنكليز، وبانشدادهم إلى «القرون (الإسبانية) المظلمة»، كان، بين كتّابنا، أول من لفت الأنظار إلى الأصالة المطلقة التي تمتعت بها، داخل الثقافة الأوروبية، بعض الأعمال الشعرية والدرامائية والقصصية التي ما فتئت تدهشنا بعافيتها وفتوتها.

يلاحظ «وايت» أنه إذا كانت استعارة العَروض الإيطالية التي قام بها «بوسكان» و «غارتيلاسو»، قد أذهبت من رواء البيت الشعري لـ «مانريكه»، فإن التبني اللاحق للمقاييس النهضوية والنيو ـ كلاسيكية قد أغلق بالمقابل الأبواب التي فتحها للأدب الإسباني عمل «فرناندو ده روخاس» والمغامرة التي لا تضاهي، مغامرة ثربانتس. نجمَ عن

(*) إسهامة الكاتب في الملتقى الإسباني ـ العربي الثالث، المنعقد في «المريّة» (الأندلس) في الأيام ٢١ ـ ٢٤ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٦.

(**) الاسم المستعار لكاتب إسباني من القرن التاسع عشر، نفى نفسه إلى إنكلترا هرباً من محاكم التفتيش، وقد قام خ. غويتسولو بترجمة مختارات من نصوصه ومذكراته من الإنكليزية إلى الإسبانية (المترجم).

هذا كله أنْ تهافَتَ أدبنا الإسباني على نحو ميئس، وسيتكفل «التفتيش» بتوجيه الضربة القاضية له. بعد قرون التمازج والتنافذ والتلاقح التي عرفتها إسبانيا الثقافات الثلاث، فرضت محاكم التفتيش الصرامة غير القابلة للّي، صرامة المذهب الأوحد. وما كان بإمكان التصوف والحب والمخيلة إلا أن تقلق حماة الأرثذوكسية، الذين لم يكن مسعاهم ليتمثل، كما عبر «وايت»، إلا في «تحويلنا إلى كائنات اسمنتية لا تؤثر فيها إلا المطرقة».

إن تحليل «بلانكو وايت» للانحطاط التاريخي والثقافي لإسبانيا لينمّ عن قدر من النباهة كبير. فخلافاً لمعاصريه الليبراليين والمتفرنسين، يرجع هو إلى جذر المشكل. وهو قد استبق «أمريكو كاسترو» ومؤرخينا المحدثين إذْ تركَ، لما حدثَ، هذا الرسم الذي أوجزه هنا في بضع فقرات مقتبسة من عمله:

«حينما كان المسلمون هم أصحاب القوة، كانت مآثرهم الحربية تمنعهم من ازدراء الخصوم (. . .) لقد تمتع سكان المدن المفتوحة بقدر من التسامح لفترة من الزمن (. . .) غير أن انحدار الإسلام بعد هزيمة وادي «طولوسة» في ١٢١٢، أفسح المجال واسعاً لحماسة القشطاليين المتعجرفة (. . .) وحين سقط آخر حكم عربي، وبات المسلمون الذين رفضوا مغادرة وطنهم قابعين تحت رحمة خصومهم الظافرين، أخلت روح التنافس القديمة المكانَ لمزيج غريب من الحقد والخوف والازدراء، حوَّلَ اختلاف المذاهب إلى مصدر متخيّل للفساد، وجعل من الأرثذوكسية أساس تفوق طبيعي متوهم ميّز الطائفة المسيحية عن بقية الطوائف «المتدنّية»، «المنحطّة» (. . .) وبتَداعٍ للأفكار لا يصعب فهمه في حالة شعب شديد الفظاظة مكّون من الجند، فإنّ كُرْهَ المذَاهبِ الأجنبية، الذي ترعرع في النضال الطويل ضد المسلمين، سيجر وراءه، فيما بعد، جميع أولئك (المتنصّرين واللوثريين والإشراقيين، إلخ. . .)، الذين كانوا قابلين، كالمسلمين أنفسهم، للاتهام بكونهم أعداء المسيحية».

إن اقتلاع البذور الطيبة التي بذرتها البروتستانتية و«الإيراسمية» والملاحقة «التفتيشية» للمسلمين الجدد، واستحالة الاندماج الثقافي التي أحيل إليها الموريسكيون (مسلمو إسبانيا بعد سقوط الحكم الإسلامي)، هذا كله قد تزامن مع الاضمحلال المتدرج للعلوميات والإنسانيات التي كانت متهمة بالهرطوقية. إن إسبانيا في اللحظة التي كانت تبلغ فيها ذروة توسعها الإمبريالي، كانت، من الوجهة الروحانية، بلداً منهاراً لن يتأخر عند هذا المستوى عن اللحاق ببقية الميادين والفروع المعرفية في سقوطها المفاجىء وغير الممكن تفاديه.

كان لا بد لهذا التغير الباغت، للمناخ، أن يؤثر تأثيراً فاجعاً على السياق الخلّاق

الذي بدأ في «القرون المظلمة». ومع أن «بلانكو وايت» لم يكن قادراً، انطلاقاً من منظاره التاريخي الخاص، على تثمين الفرادة المبدعة لكتاب وشعراء من أمثال القديس يوحنا الصليب (سان خوان ده لا كروث) أو كيبيدو أو غونغورا، فإن رؤيته للانحطاط الأدبي الإسباني تظل، في الجوهريّ منها، صائبة، وتستبق، من بعيدٍ، آراءنا نحن الذين نرى اليوم في الأعمال الكبرى للعصر الوسيط أنموذجاً شاملاً لما تعنيه لدينا كلمة «الحداثة»: إن الوشائج والتقاربات التي نلمحها في «كتاب الحب الطيب» وعمل «رئيس كهنة الابيرا» و «الثلستين» و «الحسناء الأندلسية»، لن نقابلها من جديد، فيما خلا بعض الاستثناءات، إلا لدى أدباء من حقبتنا. إن مناخ التعدد الثقافي الذي نشأت فيه الآداب الإسبانية الجديدة، نقصد هذه «المدّخرية» (صفة الإبداعات الإسبانية المستوحية للفن الإسلامي)، التي حدَسها «بلانكو» والتي استطاع «أمريكو كاسترو»، برهافته المعهودة، أن يقبض عليها في عمل «رئيس كهنة هيتا» نقول إن هذا المناخ قد مكّنَ، على هذا النحو، من تفتّح سلسلة من النصوص البالغة المتانة والانفتاح. أعمال لا يَمْتثل تركيبها وبنيتها، كما سيحدث فيما بعد، إلى أية قاعدة أو قياس، وإنما هي أشبه ما تكون بنتائج نمو عضوي محض. إن نضارة الابتكار التي تعطّر أبيات «خوان رويث» ومونولوغات «مارتينيث ده توليدو» والمحاورات المشوّقة لدى «روخاس» و «دليكادو»، قد احتفظت بقوتها المجتاحة والمحفّزة، طوال عصور وعصور: بفضل هذه الأعمال يصبح الرجوع إلى الماضي استكشافاً مُغرياً، للحاضر. فيها وَجدنا، نحن هذا النَفر المعنيّ بأدب العصر الوسيط، مناراً لمغامرتنا الخاصة، وقِبْلة.

ابتداءً من نهايات القرن الخامس عشر، يتقدم أدبنا الإسباني، شأنه شأن التاريخ الإسباني، وعلى الرغم من التماعه العابر، نقول يتقدم في صورة طريق مقطوع وانكسار مفاجىء يتعذر درؤه: **إسبانيا التي قامت ولم تتمكن من أن تكون، وإسبانيا التي لم تقمْ ولكنها كانت**. إن المرور من إحداهما إلى الثانية، من الخصوبة إلى المحل، من الفكر المتعدد إلى الواحدية الجامدة، قد قضى على الفضاء المنعش الذي ازدهر فيه التنافس وروح المباراة والتبادل والتواصل والتعارضات المتكاملة، وقذف بنا في خضمّ مدوِّخ. وإذن، فقد كانت عزلة «ثربانتس» المحوَّلة إلى شبح فارس جوّاب، وسطوع «كيبيدو» و «غونغورا» الجنائزيّ، بمثابة «نار البنغال» المنذرة بسكون الليل، وظلامه. إن اندفاع إسبانيا الخلاق، إذْ حُرِمَ من المرتع الخصيب الذي قيض له أن ينبثق فيه، قد فقد «الطبيعية العضوية» التي ميّزت قرونه الأولى، ليتحول فيما بعد إلى «ملكوت للاستثناءات العبقرية». لقد قُبِرَ أدب إسبانيا الثقافات الثلاث، وفنونها، وغُطِّيَتْ بأعمال وأنصاب نهضوية الإلهام وكلاسيكية. لكن لا إحراق المخطوطات العبرية والعربية، ولا سياق التدجين الثقافي واتهام الإسبان المختلفين بكونهم «أنصار الشيطان»، تمهيداً لطردهم، ولا المحاولة الخرقاء

لتنصير المساجد والمنائر الإسلامية، أفلحت في إزالة المزار الهائل من الذكريات والشواهد، هذا، كلّه: إن من شأن أيّ مشاهد أن يلاحظ، من النظرة الأولى، غرابة وغربة قصر «كارلوس الخامس» في «الحمراء» بالقياس إلى محيطه الإسلامي الغرناطيّ. وكما نعلم اليوم، فإن الواقع المقبور باسم مذهب توحيد الإنسان، لم يختفِ إلا سطحياً، وبقي مجذّراً في ما قبل ـ وعينا، تماماً كهذه الانطباعات والصور الطفولية المنسية في الظاهر، والتي تظل تترصدنا في الأعماق، متحيّنةً الفرصة للانبثاق إلى السطح من جديد.

وإذا كان بلانكو قد أصاب في تشخيص عللنا، إذْ عزَاها إلى صدمة التشويهات المتكبَّدة (الشجرة الإسبانية الوارفة الظلال وقد قُطعت رؤوسها والأغصان)، فإن وضوح بصيرته سيغذّي، بالمقابل، استعداداً فكرياً سيشكل ما يشبه النواة، أو البذرة، لمشاريع أدبية وفنية بالغة الخصوبة: عودة المكبوت عبر طرق ومسالك مختلفة. هكذا، منذ ما يزيد على قرن ونصف القرن، انتهى «خوسيه يواكين ده مورا»، رفيق «بلانكو» في المنفى، إلى الاستنتاج التالي: إن معرفة الثقافة العربية، نظراً لـ «ما تركته من آثار في لغتنا وآدابنا وطبائعنا المدنيّة والعائلية»، لهي شيء لا غنى عنه بالنسبة للشعوب الناطقة بالإسبانية.

يمكن، بالنتيجة، أن نقبل، كفرضية عمل، أنّ كل إبداع أدبي وفني منتفض على الموديلات الرائجة والطرق المرصوفة، عليه، إذا كان يريد الانغراس في واقعنا الأعمق، أن يخترق الطبقات التي تراكمت طوال قرون وقرون، حتى يبلغ منطقة مجهولة وخصبة يكون اكتشافها بمثابة «تعزيم». وإذا كان «ثربانتس»، يعيد، في «دون كيخوته»، وبحذاقة، تركيب الأفق الثقافي المهدّم؛ وإذا كان البهاء المعقّد والشديد الحفز لـ «النشيد الروحاني» للقديس يوحنا الصليب، هذا العمل الكثير القرب من حساسيتنا المعاصرة، قد ذهب للبحث عن جذوره في تزاوج ساميّ يقف على طرَفي نقيض مع الذوق الأدبي النهضويّ؛ وإذا كان «غويا» يقوم بتحليل نفسي ـ قومي بالغ الجرأة ليسلط الضوء على استيهاماتنا ومشاعرنا المخفية؛ وإذا كان «غالدوس» يعمد، مرة وأخرى، إلى إعادة خلق أدبية لإسبانيا الثقافات الثلاث، فكيف ندهش، إذَنْ، إذا ما رأينا معماريّنا الأكثر أصالة وفتنة وهو يصل، عن طريق فرضيات مختلفة، إلى نتائج مماثلة؟.

نعلم أن «أنطونيو غاودي»، الذي يُحيِّي فيه الجميع اليوم أحد أكبر فناني عصرنا، قد شكل، مؤخراً، موضوع دراسات واسعة عديدة. وإذا كانت نزعته القومية القطلونية (نسبة إلى منطقة قطلونيا (كاتالانيا) في إسبانيا)، وإيمانه الديني، ونزوعاته الصوفية، ومشاكله المرضية ـ النفسية (بوكمان)، والنماذج الأصلية الأمومية عنده (ماثوتا)، إلخ . . .، قد لقيت دراسات وتأويلات متعارضة، فإن الجانب الأساسي في نظري، والمتمثل في فهمه للأصالة

باعتبارها عودة إلى الأصول، لم يجد في أيٍّ من دارسيه، فيما عدا الاستثناء النادر المتمثل في «برتويانيه»، من يرجعه إلى القرينة التاريخية والثقافية لإسبانيا.

إن رفض النظام الثقافي السائد في فترته، ومعاييره الوظائفية المحض، قد دفع غاودي إلى البحث، المخصب، عن الأصول، خارج حدود الكلاسيكية المتوسطية والتأثيرات النهضوية. قبضَ، بالحدس، على الفوارق القائمة بين المعمار والثقافة التشكيلية الإسبانية من جهة، والمعمار والثقافة اللذين فرضهما عصر النهضة على المجال الثقافي الأوروبي فيما بعد، من جهة ثانية، ووجد في «القوطية» و «المدّخرية» التعبير الأمثل عن أصالتنا الحقّة. وفيما بقي معاصروه يتبعون قواعد الذوق الكلاسيكي «الرفيع» ويكيّفون أعمالهم مع «الموديلات» المتلاحقة المستوردة من باريس، رجع غاودي إلى الرومانتيكية، وإلى إعادة التقييم التي قامت بها للعصر الوسيط، ليتشرّب الأشكال والأساليب التي ازدهرت في إسبانيا السابقة لـ «الملوك الكاثوليكيين»، أسبانيا الثقافات الثلاث. ومن أعماله الأولى، كـ «بيت فيسنس»، و «الكابريتشو»، و «روضة غوييّ»، حتى البناء الذي لم ينتهِ لـ «العائلة المقدسة»، عمدَ «غاودي»، وبجرأة، إلى استخدام رسوم وأساليب التزيين «المدّخرية»: مخرّمات، مشبّكات، توريقات، هَوابط (هذه الأشكال الشبيهة بالرواسب الكلسية المتحجرة في سقوف المغاور)، أشكال شبيهة بالخط الكوفيّ، مشذّرات، مشرّبيات، إلخ . . . إن اهتمامه بالفن الإسلامي، الذي تشهد عليه الصور الفوتوغرافية المحفوظة في أرشيفه في «كاتدرائية غاودي» لمختلف المنائر الهندية والقاهرية (نسبة إلى القاهرة)، وافتتانه بمساجد السودان والصحراء الجنوبية، المتّسمة بنحافتها ورشاقتها، هذا كله إنما يلتقي مع نفوره من أوروبا الشمالية، ومن المقاييس الإغريقية ـ الرومانية. وعلى نحو بالغ الدلالة، فإن أسفاره الوحيدة خارج محيطه القطلوني ومجال عمله في مدينتي «ليون» و «سانتا نذير»، لم تقدْه إلى باريس أو إيطاليا، وإنما إلى الأندلس والمغرب: إن أبراج «كوميّاس» أو «روضة غويي» إن هي إلا منائر مُنَصَّرة (من النصرانية)، صمّمها معلّم موريسكي.

بيد أن تلاقيات «غاودي» والفنانين «المدّخريين» ما تزال أعمق: فكما في حالة كتابنا القروسطيين (خوان رويث هو هنا المثال الأفضل)، فإن بنية عمل «غاودي» إنما تمتثل إلى **نوع من النموّ العضوي والتعدّد الشجريّ للمواد والوسائل المستخدمة، وإلى انتقائية لاحمة، قادرة على تقريب عناصر مختلفة الأصول، سَعْيَ وحدة عليا ذات ديناميّة اندماجية**، لكان «رئيس كهنة هيتا» و «غاودي» يقولان لنا إنه، بما أن كل عمل فني هو واقع حي، فإن على أشكاله أن تنبثق على نحو عضويّ ومباشر، أشبه ما تكون بنمو نباتيّ. إن المعماريّ، الذي كان مفسّراً نهماً للطبيعة، إنما يبزّ الخالق إذْ يقوم بتمديد عمل الأخيرة.

وليست «المسخيّة» التي كان منتقدوه يعيبونها عليه إلا مسخية «خوان رويث» و «دليكادو» نفسهما. أي هذا «المسخ الهائل الذي لا شكل له ولا قياس»، الذي يقف بالتعارض مع القياس والذوق الرفيع الكلاسيكيين. إن النزول التلقينيّ إلى الطبقات السفلى، الأكثر ثراء وكثافة لثقافتنا الإسبانية الفذة، يحوّل استكشاف الماضي إلى تمثل يقظ للمستقبل. وشأن «بلانكو وايت» ومعاصريه من قرّاء «خوان رويث» و «مارتينيث ده توليدو»، استطاع «غاودي» أن يلتقط العلامات التي لا تخطىء للحداثة، يلتقطها في الانفتاح والتقبّل والحرية، هذه المواقف الخلاّقة التي تقف وراء فنون العصر الوسيط. ويقف عمله المعماريّ دليلاً قاطعاً على أنّه، لبلوغ الهِبَة المُسْكِرة، هِبَة النبوة، لا أفضل من استعادة الذاكرة التاريخية.

ملحـــق

رحلات علي بيك إلى إفريقيا وآسيا (مقتطفـــات)

١ ـ وصف المغرب(*)

(. . .) بعد أن عَبرنا مضيق جبل طارق في رحلة استغرقت زهاء أربع ساعات، دخلنا ميناء «طنجة»، في الساعة العاشرة من صباح اليوم التاسع والعشرين من حزيران (يونيو) ١٨٠٣. وشاءت الصدفة أن يكون وصولنا في يوم عيد «المولد»، مولد نبي الإسلام «محمد»، الذي حل في يوم السبت، والذي يُختن فيه صغار المسلمين.

قيل لي أن حفلات الختان ستمتد على جميع أيام العيد، ولكنني انتظرت اليوم الأخير حتى أحضر واحدة منها. فالشوارع تكون في هذا اليوم غاصة بالناس، وهم يخرجون فيه أكثر ما يخرجون. وبالفعل، فقد رأيتهم خارجين في حشود كبيرة وبينهم جند يمتشقون بنادقهم.

اتجهت في الساعة العاشرة إلى المسجد الجامع حيث يُختن الأولاد. وقابلت في طريقي جموعاً كثيرة. كانت المدينة ملأى بالجند والخيل والمشاة من الرجال والنساء المحجبات بالكليّة. اجتزت باحة الجامع وكانت هي الأخرى غاصة بالملأ. وكان في باب الصحن رجل يستقبل الوافدين. وإلى جانبه أربعة من زملائه يحملِ اثنان منهما المباضع وبقية الأدوات. أما الآخران فيحمل كل منهما كيساً فيه مساحيق يُرشّ منها على ذَكَر الطفل المختون. ووراء هؤلاء فريق من نحو عشرين صبياً مختلفي الأعمال والهيآت. وهؤلاء لهم دورهم أيضاً، وسنأتي على ذكره. وعلى بعد خطوات، كانت جوقة موسيقية تعزف ألحانا بنشاز واضح.

(*) هذه مقتطفات من «رحلات علي بيك إلى إفريقيا وآسيا (١٨٠٣ ـ ١٨٠٧)»، التي تنصبّ عليها المقالة السادسة من هذا الكتاب، ارتأينا إلحاقها به استزادة للفائدة. وقد ركّزنا الاختيار على المعاينات الاجتماعية والإنسانية والحضارية، مغفلين الأوصاف المطوّلة للمناظر وسرد «المؤامرات» التي يزعم «علي بيك» أنها قد رافقت إقامته في المغرب، إلخ. . . العناوين الداخلية هي من وضعنا. (المترجم).

الصغير الذي يُؤتى به للختان، يتقدمه عادةً والده، أو من يقوم مقام الوالد. يدخل الرجل ويقبّل رأس «الختّان» ويدعو له بالخير. ثم يتبعه الصغير. يتلقاه الرجل المكلف بالاستقبال ويرفع ثوبه، ويقدمه إلى الختّان. وفي اللحظة نفسها تعلو موسيقى صاخبة، ويبدأ الصغار، المتجمعون وراء الختّان، بالهرج والمرج، ويجتذبون نظر الطفل إلى السقف مشيرين إليه بأصابعهم. وما أن يرفع الطفل بصره، حتى يكون الختّان قد انقض على عضوه الذكرى بمقاصّه وقطع قلفته، فيقوم زميله ويرش من مساحيقه وذروره على موضع الجرح، ويأتي ثالث ويضمده ويشده بخيط. العملية كلها لا تستغرق أكثر من نصف ساعة. ويمنعنا صخب الصغار، للأسف، من أن نسمع صراخ «الضحية» مهما كان قربنا منها. أخيراً، تأتي امرأة وتحمل الصبي المختون على ظهرها، وتغادر به الجامع، وهو يعتمر بُرْنساً جميلاً، محفوفاً بالموكب نفسه الذي جاء معه في البداية.

وقد رأيت في هذه المواكب الكثير من الجند والبدو وهم يحملون بنادقهم الطويلة، ويطلقون منها عيارات نارية بعضهم بين قدمَي البعض، في تظاهرة فرح ومودّة.

(. . .) إن الأسوار المحيطة بطنجة خربة تماماً. تعلوها أبراج مربعة وأخرى دائرية. وهي محاطة أيضاً بخنادق يعلو بعضها شيء من الشجر والنبات.

في الحرب، لا يساوي الرجل الماشي لدى الأفارقة شيئاً. يحسب الأمراء والقادة قواتهم بعدد ما لديهم من الخيول. ويتدرب الخيالة في طنجة على شاطىء البحر. يتمثل تدريبهم العسكري كله في ما يأتي: ينطلق ثلاثة فرسان أو أربعة في وقت واحد، تصدر عنهم صرخات عالية، ويطلقون بعض العيارات النارية من بنادقهم. في فوضى كاملة وبلا ترتيب، يطارد أحدهم الآخر، وحين يدركه، يطلق النار بين ساقَي فرسه. أما خيولهم، فلا يعاملونها بفظاظة وحسب، وإنما يَدَعونها بلا مأوى، ويتركونها تبيت في العراء.

(. . .) يُقدَّر عدد سكان طنجة بعشرة آلاف نسمة (. . .) أكثر ما يميز السكان هو الكسل. تراهم طوال ساعات النهار جالسين في الشارع أو في الساحة العامة، في حلقات. إنهم متحدثون أبديّون أو زوار أبديّون. وكان عليّ أن أبذل جهوداً طائلة حتى أفلت من زياراتهم غير المنتظرة.

(. . .) من أطرف ما شاهدت في المدينة مجلس «القائد» الذي يستقبل الناس كل يوم، ويفصل في منازعاتهم شفهياً. تنظر إليه ممدَّداً على سجادة، تحفه مخدات كثيرة. يأتي المتنازعان ويجثوان أمامه على ركبهما. ينطلقان في الشكوى معاً، فلا تفهم شيئاً، ولا القائد نفسه، حتى يتدخل الحرس ويسكتهما تحت الضرب. وينطق «القائد» بحكمه، ويخرج المتنازعان تحت ضربات أخرى من الحرس والجند. ليس لدى «القائد» من مرجع قضائي

غير فطرته السليمة وما يحفظه من سور القرآن. أحياناً، وفي بعض الحالات النادرة، يستشير بعض الفقهاء أو يبعث بالمتنازعين إلى القاضي.

(. . .) يتناول المسلم طعامه بأصابع يده اليمنى. لا يستعمل الشوكة ولا السكين. هكذا كان يتناول طعامه نبي الإسلام نفسه. وإذا كانت هذه الطريقة تصدم المسيحيين عادة، فإنني لا أرى فيها ما ينفر أو يزعج. فلا يكتفي المسلم بالوضوء كلما ذهب إلى الصلاة، وإنما يغسل يديه كلما جلس إلى المائدة أو فرغ من الأكل. أضف إلى ذلك أن تناول اللحم باليد أكثر راحة. أما «الكوسكوسي»، فيتناولونه بالأصابع بعد تجميعه في كرات صغيرة يحملونها إلى الفم. يُبَسْمِل المسلم لدى جلوسه إلى المائدة، ولدى مغادرته إياها، يُحَمْدِل.

(. . .) أما عن طقوس الزواج في البلاد، فبعد توقيع عقد القران، تبعث أسرة الخطيب إلى أسرة الخطيبة بهدايا كثيرة. وهي تُحمل عادة في الليل، في طقوسية خاصة، مع عدد كبير من القناديل والمشاعل والشموع المضاءة، تحملها جوقة من الموسيقيين، السيّئي العزف والذوق بالطبع، ويصحبهم عادة موكب من النسوة المزغردات.

وتُقاد العروس إلى بيت الزوجية في موكب مشابه لمواكب الختان. رأيت للمرة الأولى موكب زفافٍ في طنجة في السادسة صباحاً. وكان رجال أربعة يحملون العروس في . . . . سلّة. نعم، سلة كبيرة مغلّفة بنسيج أبيض هفهاف، ويعلوها غطاء ملوّن كسماط الموائد المُذَهَّب. والسلّ هو من الصغر بحيث لا تكاد تصدق أن ثمة في داخله امرأة. وحين يتسلم العريس السلة يرفع غطاءها، ويرى، للمرة الأولى، شريكة حياته المقبلة.

(. . .) أما حين يتوفى مسلم، فيلفّ جثمانه بقطعة من القماش، أو بـ «حايكِه» نفسه (الحايك هو الثوب في المغرب)، ويُلفّ بأغصان الشجر أحياناً. يحمله أربعة رجال على الأكتاف، ويخرج الموكب بلا انتظام، ولا يحمل الرجال علامات حداد. يسيرون بخطى حثيثة، ويتجهون إلى المسجد الجامع أوان صلاة الظهر. حين تنتهي الصلاة، يعلن الإمام عن وفاة مسلم، فيخرج الجميع ليصلّوا صلاة جماعية قصيرة على روح الميت. لا يدخلون الجنازة إلى الجامع. وحين يفرغ الجميع من الصلاة، يستعيد موكب التشييع مسيرته الأولى. يسير بسرعة أيضاً، لأن ملاك الموت ينتظر المتوفى في القبر ليحاسبه. هكذا يقولون. ويتناوب الرجال على حمل الميت، فالجميع يرغب بالمساهمة في هذا العمل الخيريّ. وفي طريقهم إلى المقبرة، يرتّل الرجال بعض آيات القرآن بوقع خاصّ وشجيّ.

(. . .) لا يقبل الموسيقيون هنا مع آلاتهم في المساجد. لا تساهم الموسيقى في أي من الطقوس الدينية. يقول أحد الرحّالة إنه ربما كان ذلك خشية أن تكّدر نوم الخالق. إلا

أنها حاضرة في الأعياد وفي حفلات الزواج والختان. وأية موسيقى هي هذه التي يعزفون؟ إنها لا تطرب حتى أقل الآذان رهافة. يبدأ موسيقيان اثنان بالعزف، فيذهب كل منهما في وجهته. لا جامع بين الأنغام الصادرة عن آلتيهما، قطّ. ولا تعرف الناس هنا كتابة «النوتة»، وإنما يعزفون من الذاكرة وكما يحلو لكل عازف. أحياناً يجرّ أحد العازفين الآخر، فيجد هذا نفسه مجبراً على اتباعه. وغالباً ما يكون للعزف ما يشبه مفعول أرغنٍ رديء ساعة دوزنته!.

(. . .) أما عن حالة العلوم، فلا يفرّق المسلمون بين علم الفلك وبين التنجيم (. . .) هناك في «فاس» مدارس كثيرة، ملحقة بالمساجد والجوامع غالباً. تخيّلوا شيخاً يقتعد الأرض، يطلق صرخات منفرة أو يتمتم بشيء ما بنبرة شاكية، ويحيط به خمسة عشر صبياً أو عشرون. هؤلاء يكوّنون من حوله حلقة، ويردّدون صرخاته أو تمتماته على غير انتظام. هذا هو الدرس لدى المسلمين.

(. . .) رأيت أغلب شارحي القرآن هنا وهم يخالف بعضهم بعضاً. ففهاؤهم متخاصمون أبديون في العلوم الإلّهية، ولقد نصحتهم بفحص المسائل عقلانياً، والمحاججة فيها بعد ذلك. فحقق نصحي النتيجة المنتظرة، وإنني لفخور بشرارة الضوء هذه التي أدخلتُها في عقول المسلمين. ولربما حققت نتائج أكبر على المدى الأبعد. لقد وجدت عندهم «هندسة إقليدس» في مجلّدات كبيرة ما تزال سالمة الهيئة. لم يجرؤ أحد على قراءتها أو نسخها في ما خلا عشر صفحات أو أكثر بقليل.

(. . .) الدين الإسلامي غاية في البساطة. ليس فيه من أسرار ولا طقوس تكريسية. لا وسطاء بين المخلوق وخالقه، لا زخارفَ، لا صُوَر. ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه البساطة، فربما لا تجد في أي من ديانات العالم هذا العدد من المفسّرين والشرّاح والمؤلفين المتضاربي الآراء، كما في دين «محمّد».

٢ ـ وصف مصر

لم تبدُ لي الإسكندرية، هذه المدينة الرائعة، تحفة «الإسكندر الكبير» ومقام «كيلوبترة» الساحرة، أكثر من ظل لماضيها الزاهر. ركام من الأنقاض المطمور أغلبها تحت الرمال، وعلى امتداد فراسخ كاملة، تنظر إلى عمود «بومبي» الشهير ومسلات كيلوبترة ومسلات أخرى، متناثرة، هنا وهناك، سليمة الهيئة أو مثلّمة.

تضم المدينة حوالي خمسة آلاف نسمة من جميع الألوان والأديان. يعيشون جميعاً على «لسان الأرض» في وسط البحر. مصدر عيشهم الوحيد هو التجارة الخاملة، وإمعاناً في البؤس، فقدوا في هذا العام (١٨٠٧) نقطة الماء الصالح للشرب الوحيدة في الإسكندرية الجديدة.

(. . .) ولكن برغم هذه الجوانب المظلمة، فأنا لا أستطيع أن أرسم للمدينة صورة بمثل سواد وسلبية الصورة التي يقدمها عنها أغلب الرحّالة. فعلى خلاف ما يدّعي هؤلاء، رأيت أنا فيها شوارع واسعة ومنظّمة لا تحسد أجمل شوارع المدن الأوروبية على شيء (. . .) أما هندسة البيوت، فإن السكان يذهبون في ولعهم بالنوافذ الواسعة إلى حد التضحية أحياناً بانتظام البنيان.

(. . .) القسم الأعظم من سكان الإسكندرية هم من العرب. يفتقرون إلى الثقافة عموماً. ولكنهم أبعد ما يكونون عن الفظاظة في معاملة المسيحيين، بل إنهم يخدمونهم ويتحملونهم بصبر العبيد. ربما كانت لديهم في الماضي بعض الأحكام المسبقة ضد الأوروبيين، إلا أن الحملة الفرنسية جعلتهم يرون أن المسيحي لا يحتقر المسلم (. . .) لقد أحدثت الحملة ثورة في عقول الناس. وإن المكتسبات الحضارية والفنون الحربية والتنظيم السياسي والآداب والعلوم الأوروبية، التي أتيح لهم أن يشاهدوها عن قرب، وأفكار التسامح الإنساني الشامل جميع الأفراد والفئات الاجتماعية، هذا كله ألهمهم احترام الشعوب التي تتمتع بهذه الخصائص وتتفوق بها على كل من العرب والأتراك.

(. . .) في الجوامع الكبيرة، يقدم الشيوخ تلاوات للقرآن. يرتل المقرىء بعض الآيات، ويوقفه الشيخ ليقدم شرحه للآيات. هكذا يظلان يتناوبان. أحياناً، يقدم الشيخ لكلمة واحدة تفسيراً طويلاً شديد الغرابة والغربة عن روح النص. وأحياناً تصدر عنه تعبيرات موفّقة واستطرادات جميلة.

(. . .) يحتفل المسلمون هنا بختان أولادهم كما في بقية البلاد الإسلامية. موسيقاهم شديدة الشبه بموسيقى أهل المغرب. وبديلَ الغناء، يطلق الفنانون صراخاً قوياً، وهذا الصراخ يهزّ الناس هنا إلى حد البكاء!.

(. . .) القاهرة أيضاً ظَلمها الرحال الأوروبيون. قدموا عنها أوصافاً محزنة. نعتوا شوارعها بالوسخة والضيقة. الحقّ، إن شوارع أوروبية قليلة هي بنظافة شوارع القاهرة. لا شك في أن الحي الأوروبي، المنعزل والبعيد عن الأسواق ومحلات التجارة، هو الذي أوحى لهم بهذه الأوصاف. أن الأوروبيين يعيشون منطوين على أنفسهم في حيهم السكني المكرب. ويظلون يتشبثون بعاداتهم وطبائعهم، بحيث إنهم حين يخرجون إلى الشوارع فلا بد أن تجتذب خصوصيتهم المتطرفة أنظار الناس، فيدفعهم اندهاش الآخرين إلى السير كالإنسان المرعوب.

(. . .) في عيد الفصح، يركض الناس في الشوارع، كالمجانين، وهم يحملون سعف النخيل الأخضر في أيديهم. وتسير النساء باكيات في مواكب. قيل لي إن القبور تُزار في هذا اليوم. إلا أنني أميل إلى الاعتقاد بأن هذا التقليد الشعبي إنما هو استمرار لطقوس «أدونيس» أو «أدوناي» القديمة. ولما كان تقويمنا، نحن المسلمين، قمريّاً، فإن هذا العيد لا يأتي دائماً في الربيع. لا يحدث هنا إلا مرة واحدة في كل ست وثلاثين سنة.

(. . .) لا تستطيع المخيلة وحدها أن تكوّن فكرة دقيقة عن الأهرام ومسلّة الإسكندرية، وجميع هذه الآثار الغريبة النِّسَب والأبعاد. ومثلما حلَّ العلماء مشكلة تحديد الأبعاد، فيبدو أن الغاية التي بنيت الأهرام من أجلها عُرفت هي أيضاً. لقد بُنيت لتشكّل مثوى أخيراً للحكّام (الفراعنة) الذين يحملون معهم إلى الدار الأخرى جميع الامتيازات التي كانوا يتمتعون بها على شعب مستعبَد. هكذا جعلوا رفاتهم ترفع في الفضاء الشاهق، في حين يُرمى برفات الرعيّة في آبار مجاورة للأهرام. كذلك هو الإنسان! وبخاصةٍ، الإنسان صاحب القوة.

٣ ـ وصف الحج إلى مكة

(. . .) بلغنا أول منازل مدينة مكة المكرمة في مساء يوم الخميس المصادف ٢٣ كانون الثاني (يناير) ١٨٠٧، أي بعد خروجي من المغرب بخمسة عشر شهراً.

كان على أبواب المدينة الكثير من الصبيان، يستقبلون الحجاج بجرارٍ من الماء. كان كل واحد يتوسلنا ألا نشتري الماء من غيره.

(. . .) حين ذهبنا إلى الحرم الشريف درنا من حوله بحثاً عن «باب السلام». فالدخول منه يُنظر إليه على أنه فأل حسن، وبداية طيبة لموسم الحج. خلعت نعلي عند الباب، وكنت على أهبة الدخول حين صاح بي دليلي مندهشاً: «شوف! شوف! هذا بيت الله الحرام»(*). والحق، لقد كانت الحاشية الضخمة التي ترافقني، والحَرم المغطاة جدرانه بالقماش الأسود من أعلاها إلى أسفلها، والمُضاء بعدد هائل من المصابيح، والدليل الذي كان يتحدث كالإنسان الملهَم، هذا كله كان يشكل لوحة باذخة لن أنساها ما حييت.

(. . .) بعد أن طفنا سبع مرات، كما يقتضي الدين، زرنا مقام النبي إبراهيم، وذهبنا إلى بئر «زمزم» فشربنا من مائه بالدلو أقصى ما يستطيع إنسان أن يشرب. ثم طفنا حول «الصفا» و «المروة».

(. . .) في عشية السابع عشر من شباط (فبراير)، خرجت من مكة كما وصلت منها، محمولاً في هودج، حتى أقوم بحجِّ جبل «عرفات». إنه العتبة الأساسية للحج عند المسلمين. يقول بعض العلماء إنه إذا ما حدث، لا سمح الله، وزال بيت الله الحرام من الوجود، فإن حج عرفات سيكون كافياً. هذا ما أعتقد به أنا أيضاً.

(*) يوردها المؤلف بالعربية (المترجم).

ليس إلا في جبل عرفات يمكن للمرء أن يكوّن لنفسه فكرة عما هو عليه حج المسلمين. حشد لا يحصى من البشر، من جميع الشعوب وجميع الألوان، جاءوا من أقصى أقاصي الأرض، مجتازين آلاف المخاطر، وما لا يعدّ من المصاعب، لكي يعبدوا معاً الإلّه نفسه، الإلّه الحقّ. ساكن «القوقاز» يمد يداً صديقة للأثيوبي أو للزنجيّ الغينيّ، والهنديّ والفارسيّ يتآخيان والبربريّ أو المغربيّ. الجميع ينظر بعضهم إلى بعض كأخوة أو كأعضاء في أسرة واحدة، يوحدهم رباط الدين، ويتكلم أغلبهم، أو يفهم على الأقل، اللغة نفسها، لغة العرب المقدسة. لا، ليس ثمة من ديانة أخرى تقدم للحواس مشهداً أكثر بساطة من هذا، ولا أكثر إثارة، أو أكثر مهابة.

يا فلاسفة الأرض، اتركوا عليّاً بيك يدافع عن دينه. ألا تدافعون أنتم عن المثالية والمادية والخواء والملاء وضرورة الوجود أو عدَمها؟ هذا دين لا وساطة فيه بين الإنسان وربّه. الكل سواسية أمام الرحمٰن. الكل مؤمن في صميم نفسه بأن أعماله هي وحدها التي تشفع له عند الله، وتقرّبه منه أو تبعده عنه.

(. . .) في يوم الأحد، ذهبنا، خارج مكة، إلى المسجد الذي يسمى مسجد «العمْرة». وبعد الصلاة، قَصدنا مكان «أبي جهل»، عدوّ نبي الإسلام، ورجمناه بالحجارة. ثم رجعنا إلى مكة، وطفنا من جديد حول الحرم الشريف وحول كل من: «الصفا» و «المروة»، فلم يبقَ ما نضيفه إلى مراسيم الحج.

(. . .) هناك مسؤول أساسي عن صيانة الحرم يدعى «شيخ الحرم». ومثله على بئر زمزم، ويدعى: «شيخ زمزم». يخدم الكعبة أربعون خادماً من الزنج هم حرس بيت الله وخدمه. يميز هؤلاء قميصهم الأبيض وعمّتهم البيضاء، وعصا أو قصبة لا تفارق أيديهم. كما ترى عند بئر زمزم عدداً غفيراً من السقاة والخدم المسؤولين عن العناية بالحُصُر التي تفرش هناك كل مساء. وهناك في الحرم عمّال آخرون كثيرون، من مُوقدي المشاعل ومنظّفيها إلى خَدم مقام إبراهيم فخدم أماكن الصلاة، وهي كثيرة وتتوزع على المذاهب الإسلامية الأربع، فالحمالين فخدم المنائر فخدم الصفا والمروة. هناك أيضاً الخدم المسؤولون عن حراسة أحذية الحجاج ونعالهم، والمؤذنون والأئمة والقضاة والمنشدون في الجوقات الدينية والكناسون وراصدو حركة الشمس للإعلام بمواقيت الصلاة والمفتون والأدلّاء إلخ . . هكذا، بحيث يمكن اعتبار نصف سكان مكة من خدم البيت. لا أجر لهم سوى صدقات الحجاج. لذا، فكلما وصل حاج تزاحموا من حوله وأبدوا اهتماماً فائقاً بسلامته، وفعلوا كل ما بوسعهم أن يفعلوه. يفتحون له أبواب السماء إذا شاء، مصلّين له وداعين لصحته بحسب المذهب الذي يعتنقونه من المذاهب الأربعة.

ولما كانت الصدقة متروكة لمبادرة الحاج نفسه، فإنهم يحاولون أن يحصلوا منه على كل ما يمكن الحصول عليه، سرّاً أو في العلن. لا يشذّ عن هذا سوى خدم بئر زمزم من الزنج. فهؤلاء ينتظمون في نقابات، ولديهم صناديق مال مشتركة. ومع هذا، يحاول كل منهم أن ينال لنفسه ما أمكنه أن ينال.

(. . .) العربي معروف، عموماً، بنحافة جسمه. ولكن أهل مكة، وبخاصة خدم البيت الحرام، لا يَعْدون كونهم هياكل عظمية متجولة، تكسوها أسمال لازقة بالعظام. كم كانت دهشتي حين رأيتهم أول مرة! قد لا يصدق البعض ما أقول! إن أحداً لا يستطيع أن يكوّن لنفسه فكرة عن هزال هؤلاء الناس ما لم يَرَهم بعينيه. رئيس خدم زمزم هو الوحيد الذي يميل إلى السمنة بين كل من رأيت، ومعه اثنان أو ثلاثة من الخدم الزنج. أما البقية، فإن مرآهم المفزع يجعل من الصعب أن تتعود هذا المنظر الحزين. صحيح أن المسرات التي تنتظرهم في الجنة تفوق جميع مسرات الأرض، ولكن حتى إذا أسعفتك مخيلتك، فلن تجد على الأرض من هو أكثر كآبة وسوداوية من المكيّين.

(. . .) ولقد فوجئت في مكة بهذا التقليد الغريب: يُحدث السكان ثلاثة شقوق مائلة على كل من الخدّين. يقول البعض إنهم يفعلون ذلك للفصد(*)، والبعض الآخر إنها علامة تميزهم كخدم للحرم الشريف، إلا أنني أعتقد أن روح «الموضة» هي وحدها التي تدفعهم في الواقع إلى إحداث هذه الشقوق. إنهم يرون فيها من الجَمال ما يعادل جمال الأصباغ الزرقاء والحمراء والسوداء التي تطلي بها النسوة أوجههن. و «الموضة» هي أيضاً ما يدفعهم إلى أن يحملوا حلقات في الأنف، وسكاكين معقوفة في الحزام تضايقهم لدى أدنى حَركة. فتأمّلْ! . . .

(*) الفَصْد هو شقّ عروق المريض وإخراج بعض من الدم في معالجة شعبية معروفة (المترجم).

٤ ـ وصف فلسطين

(. . .) «غزة» مدينة كبيرة إلى حد ما. تقع فوق رابية، ويحيطها عدد كبير من الرياض. شوارعها ضيقة في العادة، ومنازلها، التي يتمتع أغلبها بجُنينات، مجردة من النوافذ تقريباً. ويكثر في هذه المدينة حجر الكلس، وحجر المرمر العاديّ، الرائع البياض. وهما يستخدمان في بناء البيوت الفخمة.

إلى منازلها الكثيرة، تضم غزة أكبر كنيسة إغريقية في البلاد، وهي جميلة البناء حقاً، وإن أضاف إليها الأتراك أجنحة جديدة، قبيحة، لا تنسجم مع بقية البناء. (. . .) ولأن المدينة تقع على مشارف الصحراء، فأنت ترى فيها عرباً من جميع الولايات، من سوريا ومصر وغيرهما، ومن الفلاحين والبدو. . . وكل محتفظ بطبائعه وعاداته.

(. . .) جميع القرى التي مررت بها، وأنا خارج من غزة، تقع فوق رُبـىً مرتفعـة. منازلها واطئة، وسقوفها مغطاة بالقش، وتحيط بها حدائق غنّاء ومزارع واسعة للخضار.

لقد بدت لي هذه الرحلة غريبة جداً! كنت قد اعتدت على اجتياز صحارى مقفرة صحبةَ قوافل كبيرة. أما هنا، فأنا أسير وليس معي غير ثلاثة خدم وعبدٍ واحد وثلاثة جمال وبغلين اثنين، وجندي تركي كان يسافر معنا. أخيراً، في فلسطين، وجدتُني أسير فوق أرض عامرة بالزرع، وأمرّ بقرى وضِياعٍ مسكونة!

(. . .) في الطريق، قابلت جمعاً من النساء يسرن سافرات، فسألت إذا كن مسيحيات. فقيل إنهن مسلمات، وإن النساء هنا لا يتحجبن. فعجبت من تحرّر العادات في هذه البلاد!

(. . .) جميع المناطق التي رأيتها من فلسطين، من خان يونس إلى يافا، تتكون من رُبـىً متمـوجة، ودائرية، تربتها خصبة وغرينية أشبه ما تكون بتربة النيل، ويعلوها أجمل النبات وأغناه. ومما يسترعي الانتباه أن جميع مدن البادية العربية التي مررت بها تقع في أودية منخفضة. إلا مدن فلسطين وقراها. فهي تقيم بشموخ فوق الكثبان. ربما كان ذلك لشحة الأمطار في البادية وغزارتها في فلسطين. وما أكثر الطرائد هنا! يأتيك الحجل أسراباً

أسراباً، وهو من الثقل والسمنة بحيث لا تكفي العصا للإيقاع به، فأنت محتاج إلى سلاح آخر لصيده. ولكنك تقابل في الوقت نفسه عظايا وعقارب وأفاعي سامة وحشرات.

(...) بعد أن اجتزت قرية «الأعناب» (سميت هكذا لكثرة ما فيها من الكروم)، وسرت عبر صخور حادة الزوايا، خطيرة، كان عليَّ أن أنزل إلى قعر الوادي، لأرتقي، من جديد، جبالاً أعلى من السابقة. ومن ذرى هذه كنت أستطيع أن أرى المدينة المقدسة: القدس.

(...) ذهبت لزيارة بيت المقدس الشريف. يتألف من مجموعة من الأجنحة، بناها المسلمون في عهود مختلفة، وكل جناح يحمل بصمة فترة بنائه. ومع هذا، فهي تؤلف كُـلاً متناسقاً ومنسجماً. إن المسلمين لا يعترفون إلا بحرمين مقدسين: الكعبة، وبيت المقدس هذا.

(...) يعتقد المسلمون أن صخرة المسجد الأقصى هي مكان الصلاة الأقرب إلى الله بعد الكعبة. لذا جاء لزيارتها الأنبياء منذ بدء الخليقة حتى «محمد». ويقول المسلمون إن الأنبياء والملائكة يواصلون زيارتها حتى الآن، كل ليلة، في جموع غير مرئية، دون أن نعدّ الملائكة الألف والسبعمائة الذين يحفون بها على نحو دائم، ويتناوبون على حراستها، واليها حمل «البراق» النبي محمد. إنه حصان مجنح، برأس امرأة وعنقها. وقد جاء محمد ليصلي عند الصخرة مع الأنبياء والملائكة الذين احتفوا به وأخلوا له مكان الشرف بينهم.

ويروى أنه في اللحظة التي وقف فيها النبي محمد على الصخرة ذابت تحت قدميه واحتفظت بأثرهما. ويُرى اليوم ما يشبه قفصاً من الأسلاك المعدنية المذهّبة، مُقاماً فوق موقع الأثر، تجيء الناس لتلمسه وتتطهر به، وتمرّر أيديها بعد لمسه على الوجوه والذقون.

(...) تقوم خارج أسوار المدينة عين الماء الوحيدة في القدس. يسميها المسيحيون: «نبع تخميا»، ويقول المسلمون إن الماء تفجر منها بمعجزة كما في بئر زمزم. ولكنني وجدت ماءها شديدة البرودة، وكنت وجدت ماء زمزم ساخناً جداً، وألفيت هذا الماء زلالاً عذباً، وكنت رأيت ماء زمزم أجاجاً كالملح. فَمَنْ ذا الذي يدرك سرّ بوادر الرحمٰن؟.

في جبل «طور» أيضاً، الذي يدعوه النصارى بـ «جبل الزيتون»، والذي يقال إنه يرقد فيه اثنان وستون ألف نبي، وجدت كنيسة يرتسم على مرمرها أثر يقال إنه أثر قدَمي السيد المسيح بعد ما صعد إلى السماء.

(...) في طريقي إلى «بيت لحم»، رأيت مجموعة من الرعاة النصارى ذاهبين إلى القدس ليقيموا دعوى على رعاة مسلمين. كل شيء يحل هنا بالرجوع إلى القضاء. بعدما ابتعد الرعاة قليلاً، وفيما كنت أواصل السير نحو الجنوب، تاركاً عن يميني «بيت جالا»،

وعن يساري «بيت لحم»، قيض لي أن أرى أجمل شهاب يمكن لإنسان أن يتخيله. كانت الشمس شديدة الوهج والحرارة، لأن الجو كان صافياً وشفافاً، وكان القمر، ولم يبق منه سوى ربعه الأخير، في علو الشمس نفسها تقريباً، وله من السطوع والجمال ما يمكن أن يكون له في لحظة كهذه. فمرَّ شهاب على هيأة نجمة أكبر من «الزهرة» بمرتين أو ثلاث. كان يسحب من ناحية الشرق ذيله القصير. فلم أستطع أن أمنع نفسي من الهتاف: «ما هذا؟ ما هذا؟»، فأجاب رجالي: «من عند الله! من عند الله!» وراح الشهاب يتقدم ناحية الغرب، وذيله يتموج برقة في مسار أفقي، على ارتفاع ثلاثين درجة تقريباً، أي عند مستوى الشمس والقمر. ثم تشظى بعد ذلك إلى خيوط مشعة كثيرة، مشكّلاً قوس قزح شديد الحيوية، مبهج الألوان. وبعد نصف دقيقة، اختفى الشهاب، بدون انفجار أو رعد، فخررت ساجداً للخالق، وفَعَل رجالي كما فعلت.

(...) يصلّي المسلمون في هذه البلاد في جميع العتبات المقدسة التي تخلّد ذكرى المسيح وأمه العذراء. إلا المكان المُسمّى «ضريح عيسى»، فهم لا يعترفون به، ويعتقدون بأن المسيح لم يمت، وإنما رُفِـع إلى السماء حيّاً، بعد أن ترك قسماته ليهوذا الذي مات عنه. وبالتالي، فهم يرون أن هذه الضريح إنما يضم رفات يهوذا لا رفات المسيح. ولذا فهم لا يقيمون الصلاة فيه، بل ويسخرون من المسيحيين الذين يحيطونه بالتعظيم والرعاية.

(...) مررت بسان جان دارك، هذه المدينة الصغيرة التي يسميها المسلمون «عكا». كان ميناؤها وموقعها الجغرافي قد منحاها أهمية كبيرة في أثناء الحروب الصليبية. كما أن سكانها قد أبدوا أمام الفرنجة، في نهاية هذه الحرب، تحت قيادة «جزار باشا»، من البسالة ما برّر الأهمية المعقودة لمدينتهم.

(...) بَدا لي «باشا» المدينة، اسمه سليمان، وكان أحد مماليك «الجزار باشا»، رجلاً طيب السريرة، عادلاً، معتدلاً، حسن الأخلاق، بشوشاً. وزيره الأول يهودي، يمتدح السكان خلقه أيضاً. وكان مدير «المكوس» يهودياً أيضاً، ولكنه أسلم، فوجدَ نفسه في قلب مؤامرة غامضة. لقد بدأ منزله قبل وصولي بأيام يتلقى مطراً من الأحجار، يهطل عليه كل ليلة ولا يعرف أحد مصدره. وقد واصل المطر الانهمار على رغم كثرة الحرس الذين وضعوا على السطوح ومن حول المنزل. ولما كنت استضِفت في المنزل نفسه، فقد استطعت أن أكذّب مزاعم الحرس وأن أكتشف أنهم كانوا ضالعين في هذه المؤامرة. ومنذ ذلك اليوم كفّ المطر الحجريّ عن الهطول فوق منزل هذا التابع المحمّدي الجديد.

(...) يعترف المسلمون ببتوليّة مريم وحلول السيد المسيح. ورأيت ذات يوم جوقة من مسلمي الجبل آتية في موكب محتفل، وسط هدير الموسيقى، لتقديم أحد الأطفال إلى مريم العذراء، حتى تباركه، وليُقصّ شعره للمرة الأولى في حضرتها...

٥ ـ وصف سوريا

(. . .) تضم دمشق أكثر من خمسمائة منزل كبير ورائع. يمكن أن تعتبرها قصوراً. ولكن بذخها إنما يقوم في داخلها. واجهاتها لا تتميز في شيء عن واجهات المنازل الأخرى، فهي لا تساهم إذَنْ في تجميل مظهر المدينة.

لجميع الطوائف المسيحية هنا كنائسها. إغريقية كانت أو رومية، أو سريانية أو فرانسيسكانية. وحدهم الإغريقيون المتحدون، والكاثوليكيون، يقيمون القداس في كنائس الطوائف الأخرى.

أما اليهود فلديهم ثمانية كُنُس (جمع «كنيس») في دمشق، وأكد لي الكثير من السكان أنهم يلقون معاملة طيبة جداً.

أما عدد المساجد والجوامع فهو مهول حقاً. إلا أنها ليست جميلة البناء كلها بالطبع.

(. . .) يعيش أبناء المدن والأرياف في رغد، إجمالاً. إلا أن الحكومة العثمانية تحيطهم بمصاعب كثيرة على الدوام. تجبرهم على إيواء الجند مثلاً. وإذا كان الفلاحون يعيشون في يسر وهم على هذه الحال، فكيف إذا توافرت لهم حكومة عادلة؟.

(. . .) في دمشق مدارس كثيرة. ولكن كما في تركيا، إنما تتمركز الدراسة فيها على العلوم الدينية والقضاء (. . .) يندر هنا المعدمون والمتسولون، ولكنك تشاهد بالمقابل الكثير من «الأولياء» الذين يدّعون الإلهام أو الجنون لكي يجتذبوا اهتمام العامة.

(. . .) وأنا خارج من دمشق، بِتُّ عند فلاح نصراني. واليوم أبيت عند فلاح مسلم. يتحلى هؤلاء الناس بضرب من الطيبة يؤثر بي إلى حدّ بعيد. بيوتهم نظيفة ومنظمة، وملابسهم حسنة وزاهية الألوان. وقد رأيت لديهم الكثير من المفروشات الصغيرة والمخدّات المنثورة في المنزل، على الطريقة التركية. قيل لي إنه هنا تكمن ثروتهم الحقيقية.

(. . .) ولقد لفتت نظري ظاهرة «الخانات». يلزم، إذن، أن أقول عنها شيئاً. تتوقف القوافل عندها في العادة. نجد منها في المدن وفي الأرياف. كل خان هو بناء كبير مربع، تعلوه أبراج أحياناً. وفي داخله حوش أو اثنان، محاطان بإسطبلات للخيول. وتجد في بعض الخانات مصلى صغيراً وحجرات منفردة للإقامة (. . .) وهي مفتوحة في جميع الأوقات. يدخلها المسافرون والقوافل ويخرجون منها بلا قيد. تقيم فيها ما تشاء من الوقت ولا تدفع أجراً لأحد (. . .) إن هذه المؤسسة تجسد في نظري أحد المبادىء الإسلامية، هذا المبدأ الذي يقضي باستضافة المسافر وإيوائه مهما كان نَسَبه أو دينه. وإن بعض الخانات التي زرتها حسن البناء حقاً، ولا يفتقر إلى شيء من ترف المعمار. ولكن لأنّها قديمة فبعضها يتهدّم ولا يُعاد بناؤه (. . .) سيكون من المؤسف أن تختفي من البلاد هذه الظاهرة العريقة.

٦ ـ وصف تركيا

الإمبراطورية العثمانية كتلة بشرية ضخمة مكوّنة من خليط عجيب من العناصر غير المتجانسة وغير القابلة للتجانس، من الأتراك إلى التتر فالعرب فالإغريقيين الكاثوليكيين أو من الشِّيَع الأخرى، فالأقباط فالدروز فالمماليك فاليهود، وجماعات أخرى لا يلتقي بعضها مع بعض في شيء، في ما عدا الكراهية التي يتبادلها الجميع، والتي توحّد الجميع.

ولا شك في أن المسيحيين الغائصين في الخلافات المذهبية، والعرب الذي تفرّقهم قضية واحدة، والمفتقرين إلى دستور يمكنهم من وراثة الخلافة، هم المسؤولون عن ظهور هؤلاء التتر المتوحشين الذين قلبوا عروش العباسيين واحداً بعد الآخر، وأقاموا على أنقاضها إمبراطوريتهم في الشرق.

(. . .) لقد وجد هؤلاء التتر في الدين إمكانات حضارية استعاروا منها مسحة طفيفة في البداية. إلا أن هيمنة بعض أعداء الفنون وأنصار التعصب، الذين أصبحوا يقابلون بالحقد والكراهية كل ما يتعارض والإسلام، جعلهم ينصرفون عن الذوق والفطرة السليمة وينابيع الحكمة. وإذا أضفت الكسل الذي جعلوه منهجاً وسنّة، وافتقار أمرائهم الواضح إلى الثقافة، إذْ هم ينتقلون رأساً من عزلة «الحريم» إلى عزلة العرش، لوجدتَ الأسباب الكافية التي أوقفت مسيرتهم نحو التحضر. لذا، وعلى كوني مسلماً، فأنا أعترف ببربرية الأتراك. عذراً ممن يرون خلاف ذلك، ولكن أمة لا تتمتع بأدنى فكرة عن القوانين المدنية وحقوق الإنسان، أمة ليس فيها ما يضمن حقوق المرء وأملاكه، أمة تعاند في إغماض عينيها أمام النور، هذه أمّة لا يرجى منها أي شيء.

(. . .) حينما، انتصر الأتراك على العرب، كان الأخيرون يحكمون نصف العالم تقريباً. وهذا ما جعل الأتراك يتوهمون أنهم أصبحوا سادة الدنيا (. . .) هذا الوهم هو الذي يدفعهم إلى احتقار كل من ليس تركيّاً.

(. . .) هذه الغطرسة تجعل التركي يفضل مهنة السلاح على أية مهنة أخرى. إنه

جنديّ ـ بالفطرة أو بالدين. كل مسلم تركي مطالب بأن يخدم السلاح. ولكن، أكثر من هذا، فإنما يفضل التركي مهنة السلاح لأنها تمكنه من السيادة والاستبداد. ولكن لا تحسبنّ أن الجنديِ التركي يحمل السلاح ويرتدي بزته العسكرية ويخضع لنظام وقواعد ويُطعم ويُصان بانتظام كما في أوروبا. إن كل من تداعب خياله فكرة التجند، يتمنطق بمسدّس أو اثنين، ويلتحق بإحدى الفرق الإنكشارية، أو بأحد الباشوات أو الأغوات، أو بأي ضابط يقبله. وحين لا تعود الجندية تحلو له، يرمي بسلاحه ويعود من جديد، إنساناً «عادياً»، ولا يعارضه في قراره هذا من أحد.

(. . .) الجندي التركي شديد العنف والضراوة في البداية، ولكن أدنى هزيمة تلحق بجيشه تدفعه إلى أن يلوذ بأذيال الفرار. ليس الجيش هنا منظّماً بحيث يمنع الجندي من الفرار أو يمكنه من تفادي الهزيمة النهائية.

(. . .) الانكشارية هي العمود الفقري للقوات المسلحة التركية. ولكن من هو الانكشاري؟ إنه أي حِرْفيّ أو فلاح أو بقال يسجل اسمه في فرقة انكشارية، وتدعى هنا بـ «الأوترة». بعض «الأوترات» يضم ألف انكشاري، وبعضها عشرين أو ثلاثين ألفاً. وحين يسجل الانكشاري اسمه في لائحة الفرقة أو «الأوترة»، فهو يتعهّد بالحضور في كل تجمّع للفرقة. ولكن من يضمن التزامه بهذا التعهد؟ (. . .) إذا كان غرض التجمع هو الإعداد لعصيان أو انشقاق، فلا أحد يتخلف عنه. إلا أن الأمر يختلف حين يتعلق بمواجهة عدوان أجنبي. أحياناً تضطر الحكومة إلى رفع لواء محمد، ويدعى هنا بـ «السانجياق الشريف». ولكن لأن الأتراك يفتقرون إلى العصبية الوطنية، ولأن حماستهم الدينية سريعة البرود، فإن عدداً من يتبعون «السانجياق الشريف» في تناقض مستمر. في المرة الأخيرة التي رفع فيها، لم يتبعه سوى ثلاثة آلاف رجل!.

(. . .) الأداة العسكرية التي تحظى أكثر من سواها باحترام الانكشارية هي قصعتهم النحاسية التي يتناولون فيها الطعام. شيء من الرز مطبوخ بالزبدة، يسمى هنا الـ: «بيلاو». تُعتبر القصعة شيئاً مقدساً ولها حارس شرف يعنى بصيانتها. حين تُنقل من مكان إلى آخر، يُلزم كل من يقابلها بأداء التحية العسكرية، والويل لمن لا يفعل! أما في أثناء الحملات الحربية، فهي تُحمل بأبهة واحتفال، محاطة بالبيارق. وإذا ما خان الحظ فرقة فأضاعت قصعتها، فإن ذلك كما لو فقدت شرفها!.

(. . .) تتألف القوات المدفعية العثمانية من ثمان وأربعين فرقة. ولا تزال لديها هذه المدافع الكبيرة، الواسعة الفوهة، الثابتة في الأرض، والتي تقذف على العدو أحجاراً ضخمة. هذا كافٍ لإعطائك صورة عن حداثتها وقوتها.

وتتألف القوات في فترات الحرب من الفرق التي تبعثها مختلف الولايات، ومن المغامرين والمرتزقة والمتطوعين الراغبين بتجريب حظهم والباحثين عن التجارب والمتعصبين الصادقين أو من لهم مصلحة في التظاهر بذلك. هذا بالإضافة إلى المجندين الإلزاميين الذين يُجبر كل اقطاعي على تقديمهم للحكومة المركزية. هذا كله يشكل خليطاً عجيباً من البشر، لا يختلف في شيء عن الكيانات القبلية. وإذا أضَفنا الأمتعة الكثيرة التي يجرّها الأتراك وراءهم أثناء التنقلات، وما لا يحصى من المستخدمين والطباخين وغيرهم ممن لا يساهمون في القتال فعلياً، والذين يتجرجرون في أثر الجيش، لتحقّقنا من استحالة تنظيمه وتوجيهه بالدقة التي تتطلبها الحروب الحديثة.

(. . .) حين يسمع الأجانب باسم السلطان، فهم يتصورون، عادةً، حاكماً مستبدّاً لا يستشير سوى نزواته أو إرادته الشخصية، ويشكل كلامه سنّةً أو قانوناً. هذا خطأ كبير. فليس ثمة في العالم من هو أكثر عبودية من هذا السلطان الذي يسود على آلاف مؤلفة من البشر. إن أدنى حركاته وسكناته محسوبة عليه، ولا يستطيع أن يقوم بأكثر أو أقل مما يقرر ديوان القصر. إنه مختزل إلى آلة تعمل بأوامر الديوان والعلماء والانكشارية. قد تراه غارقاً في الجواهر ومضمّخاً بالطيوب. وقد ترى حوله مَنْ يعظمونه ويبجّلونه كـ «اللاّما الأعظم»، أو كإله متجسّد. مع هذا فإن وجوده لا يختلف عن وجود آلة. والشعب يعرف ذلك، ويعامله بعدم اكتراث كامل. إنه لا ينتظر منه خيراً ولا شراً، فهو يعلم بأن السلطة بيدِ آخرين. ألم يُخلع «سليم الثالث»، ويُنصَّب من بعده السلطان مصطفى، ويُخلع بـدوره، دون أن تصدر عن الولايات التركية التي كنت أجوبها في تلك الأثناء ردة فعل أو كلمة؟!.

(. . .) ثم إن النهب الذي يمارسه المرتزقة الذين يحكمون الإمبراطورية جعل خزائنها تفرغ أكثر فأكثر كل يوم. وما فتئت عائداتها تتناقص بسبب الانتفاضات المتلاحقة في الولايات المختلفة. وهنا يكون على المعنيين بالأمر أن يبتكروا مصادر للمال جديدة، كبيع الوظائف الحكومية. ولكن الوظائف الشاغرة تتضاءل بالتدريج، ومعها فوائد هذه التجارة. إلا أن عدد الطالبين يزداد، فيكبر مجال المزايدة، بدوره.

(. . .) إن الابتزاز يستفحل يوماً بعد يوم. وإن إمبراطورية تقوم على مثل هذه الأسس الهشة لا يمكن لها أن تدوم (. . .).

أشعـــار أندلـسيـــة

قالوا. . . .

فـي الغـزل

قُـضُبٌ مـن البـان مـاستْ فـوق كُثْبـانِ
وَلَّيْـنَ عــنّـي، وقــد أزمـعـنَ هــجـرانـي

مَـلكْـنـنـي مَـلِكـاً ذَلَّـتْ عــزائـمـهُ
لـلحُـب، ذُلَّ أسـيـرٍ مُـوثَـق عــانِ

مَن لي بمغتصبـاتِ الـروح من بـدني؟
غَـصبْـنني في الـهـوى عِـزي وسـلطانـي!

(الحكم بن هشام)، في خمس من جواريه أعرضن عنه وكان مولعاً بهن.

وقال فيهن أيضاً. . . :

ظَـلَّ مـن فَـرْطِ حُـبِّـه مـمـلوكـا
ولـقـد كـان قـبـلَ ذاك مَـلـيـكـا

إن بـكى أو شـكى الـهـوى زِيـدَ ظلمـا
وبـعـاداً يُـدْنـي حِـمـامـاً وَشـيـكـا

تـركَـتْـه جـآذرُ الـقـصـر صَـبًّـا
مـسـتـهـامـا، علـى الـصـعـيـدِ تَـريـكـا

يجعل الخدَّ واضعاً فوق تُرْبِ
للذي يرتضي الحرير، أريكا
هكذا يحسن التذلُّل للحُرِّ
إذا كان في الهوى مملوكا

أضحى التَّنائي بديلاً من تدانينا — ونابَ عن طيبِ دُنيانا تجافينا
ألّا وقد حانَ صُبحُ الليل صَبَّحنا — حَينٌ فقام بنا للحَين ناعينا
مَنْ مُبْلغُ المُلْبِسينا بانتزاحِهِم — حُزناً مع الدهرِ لا يَبلى ويُبلينا
أنَّ الزمانَ الذي ما زال يُضحكنا — أُنساً بقربِهمُ قد عادَ يُبْكينا
غِيظَ العدا مِن تساقينا الهوى فدعوا — بأن نَغَصَّ فقال الدهرُ آمينا
فانحلَّ ما كان معقوداً بأنفسنا — وانبتَّ ما كان موصولاً بأيدينا
بالأمسِ كنّا وما يُخشى تفرُّقنا — واليومَ نحنُ وما يُرجَى تلاقينا
يا ليتَ شعري ولم نُعتبْ أعاديَكُمْ — هل نال حظّاً من العُتبى أعادينا
لم نعتقدْ بعدكم إلّا الوفاء لكمْ — رأياً ولم نتقلَّدْ غيره دينا
كنّا نرى اليأس تُسْلينا عوارضُهُ — وقد يئسنا فما لليأس يغرينا
بنتم وبنّا فما ابتلَّتْ جوانحنا — شوقاً إليكمْ ولا جَفّتْ مآقينا
نكادُ حين تناجيكمْ ضمائرنا — يقضي علينا الأسى لولا تأسِّينا
حالتْ لفقدكمُ أيّامُنا فغدتْ — سوداً وكانت بكم بِيضاً ليالينا
إذ جانبُ العيشِ طلقٌ من تألُّفنا — وموردُ اللهوِ صافٍ من تصافينا
وإذ هَصرنا فنونَ الوصلِ دانيةً — قُطوفُها فجنينا منه ما شينا
لِيُسْقَ عهدُكم عهدُ السرورِ فما — كنتم لأرواحنا إلّا رياحينا
لا تحسبوا نأيكمْ عنّا يغيّرنا — أن طالَ ما غَيَّرَ النَّأيُ المُحبِّينا
واللهِ ما طلبتْ أهواؤنا بدلاً — منكم ولا انصرفتْ عنكم أمانينا
يا ساريَ البرقِ غادِ القصرَ فاسقِ به — من كان صرف الهوى والودِّ يسقينا
واسألْ هنالك هل عنَّى تذكرنا — إلفاً تذكرهُ أمسى يُعَنِّينا
ويا نسيمَ الصَّبا بَلِّغْ تحيّتَنا — من لو على البعدِ حيّاً كان يحيينا

من لا يرى الدهر يقضينا مساعفةً ... فيه وإن لم يكن عنّا يقاضينا
من بيتِ ملكٍ كأنَّ الله انشأه ... مسكاً وقد أنشأ الله الورى طينا
أو صاغه ورِقاً محضاً وتوّجَهُ ... من ناصع التبرِ إبداعاً وتحسينا
إذا تأوّد آدته رفاهيةً ... تومُ العقودِ وأدمته البُرى لينا
كانتْ له الشمسُ ظئراً في تكلُّله ... بل ما تجلّى لها إلاّ أحايينا
كانما أُثبتتْ في صحن وجنتهِ ... زُهرُ الكواكبِ تعويذاً وتزيينا
ما ضرَّ أن لم نكن أكفاءهُ شرفاً ... وفي المودةِ كافٍ من تكافينا
يا روضةً طالما أجنتْ لواحظنا ... ورداً جلاه الصِّبا غضّاً ونسرينا
ويا حياةً تَمَلَّينا بزهرتها ... مُنىً ضُروباً ولذّاتٍ أفانينا
ويا نَعيماً خطرنا من غَضارتِهِ ... في وَشْيِ نُعْمى سحبنا ذيله حينا
لسنا نسمّيكِ إجّلالاً وتَكْرمةً ... وقدركِ المعتلي عن ذاك يغنينا
إذا انفردتِ وما شوركتِ في صفةٍ ... فحسبنا الوصفُ إيضاحاً وتبيينا
يا جنَّةَ الخلدِ أُبدِلْنا بسلسلها ... والكوثرِ العذبِ زَقُّوماً وغِسْلينا
كأننا لم نبتْ والوصلُ ثالثنا ... والسعدُ قد غضَّ من أجفان واشينا
سرّان في خاطِرِ الظّلماء تكتمنا ... حتى يكاد لسان الصُّبح يفشينا
لا غرو في أن ذكرنا الحزن حين نهتْ ... عنه النُّهى وتركنا الصبر ناسينا
إنّا قرأنا الأسى يومَ النوى سُوَراً ... مكتوبةً وأخذنا الصبر تَلْقينا
أمّا هواكِ فلَمْ نَعْدلْ بمشربهِ ... شرباً وإن كان يروينا فيُظمينا
لم نجفُ أُفْقَ جمالٍ أنتِ كوكبه ... سالين عنه ولم نَهْجُرْهُ قالينا
ولا اختياراً تجنّبناك عن كَثَبٍ ... لكن عَدَتْنا على كره عَوادينا
نأسى عليك إذا حُثَّتْ مشعشعةً ... فينا الشَّمولُ وغَنَانا مغنّينا
لا أكؤسُ الراح تُبدي من شمائلنا ... سيما ارتياحٍ ولا الأوتار تُلهينا
دومي على العهدِ ما دمنا محافظةً ... فالحرُّ من دان إنصافاً كما دينا
فما استعضنا خليلاً عنكِ يحبسنا ... ولا استَفَدْنا حبيباً عنكِ يغنينا
ولو صَبا نحونا مِنْ أُفْقِ مطلعه ... بدرُ الدجى لم يكن حاشاكِ يصبينا
أبْلي وفاءً وإنْ لم تَبْذلي صلةً ... فالطيفُ يقنعنا والذكرُ يكفينا

وفي الجوابِ مَتاعٌ لو شَفَعْتِ به بِيضَ الأيادي التي ما زلت تولينا
عليكِ منّي سلامُ اللهِ ما بقيتْ صبابةٌ بك تخفيها وتخفينا

ابن زيدون، في ولادة.

ومُرْتجَّةِ الأعطافِ أمَّا قَوامُها
فلَدْنٌ، وأمّا رِدفُها فرَادحُ
ألمَّتْ فصار الليل مِن قِصَرٍ به
يطير، وما غيرُ السرور جَناح
وبِتُّ وقد زارتْ بأنعَم ليلةٍ
يعانقني حتى الصباحِ صباحُ
على عاتقي من ساعدَيها حمائلٌ
وفي خصرِها من ساعدَيّ وِشاحُ!!
بأبي غزالاً غازَلَتْه مُقلتي
بين العُذَيْب وبين شَطيْ بارقِ
وسألت منه زيارةً تشفي الجوَى
فأجابني منها بوعدٍ صادقِ
بِتْنا ونحن من الدجَى في لُجْةٍ
ومن النجوم الزُّهر تحت سُرَادقِ
عاطيتُه والليل يسحب ذيلَه
صَهباءَ كالمسك الفتيق لناشق
وضممتُه ضمّ الكميّ لسيفه
وذؤابتاه حمائلٌ في عاتقي
حتى إذا مالَتْ به سِنَةُ الكَرَى
زَحْزَحْتُهُ شيئاً وكان مُعانِقي

ابعدتُه عن أضلعٍ تشتاقه
كي لا ينامَ على وسادٍ خافق
لما رأيت الليل آخرَ عمره
قد شاب في لِمَمٍ له ومَفارقِ
ودَّعتُ مَن أهوى وقلتُ تأسفاً:
أعْزِزْ عليّ بأن أراك مفارقي

علي بن عطية البلنسي

طال عمر الليل عندي مذ تولعت بصدّي
يا غزالاً نقض العهد ولم يوف بوعدي
أنسيت العهد إذ بتنا على مفرش ورد
واجتمعنا في وشاح وانتظمنا نظم عقد
ونجوم الليل تحكي ذهباً في لازورد
وتعانقنا كغصنين وقدانا كقد

عبد الرحمن الخامس (المستظهر بالله)

كأنها حين تخطو في تأودها قضيب نرجسة في الروض مياس
كأنما خلدها في قلب عاشقها ففيه من وقعها حفر ووسواس
كأنما مشيها مشي الحمامة لا كد يعاب ولا بطء به بأس

(ابن حزم)

أغار عليك من عيني ومني ومنك ومن زمانك والمكان
ولو أني خبأتك في عيوني إلى يوم القيامة ما كفاني

(ولادة في ابن زيدون)

يا من غدوت بها في الناس مشتهراً قلبي يقاسي عليك الهم والفكر
إن غبت لم ألق إنساناً يؤانسني وإن حضرت فكل الناس قد حضروا

(ابن زيدون في ولادة)

يـا مهجـةَ المشتـاقِ مـا أوجعـكْ!
ويـا أسيـرَ الحب مـا أخضعـك!

ويـا رسـول العيـن مِن لحظهـا
بـالـرد والتبليـغ مـا أسـرعـك!

تـذهـب بـالسـر فتـأتـي بـهِ
في مجلس يخفَى على مَن معـك

كـم حـاجـةٍ أنـجـزتَ إبـرازهـا
تبـارك الرحمـن مـا أطـوعـك!

(الأمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن)

فتكـاتُ لحظكِ أم سيـوفُ أبيـكِ
وكـؤوسُ خمـرٍ أم مـراشـف فيـكِ

أجِـلادُ مُـرهَفـةٍ وفَـتْـكُ مُحـاجـرٍ
مـا أنـتِ راحـمـةً ولا أهـلوكِ

يـا بنتَ ذي السيف الطويـل نِجـادُه
أكـذا يجـوز الحُكم في نـاديـك؟

عينـاك أم مغنـاك موعـدُنـا وفـى
وادي الكـرَى نـلقـاك أم واديـكِ؟

منعـوكِ من سِنـة الكَـرى وسـرَوْا فلَو
عثَـروا بطيـفٍ طـارقٍ ظنُّـوك

ودعَـوْك نَشـوَى مـا سقَـوْكِ مـدامـةً
فـإذا تـثـنَّـى عِطْفُـك اتـهـمـوك

حسِبـوا التكحُّـل في جفـونـك حِيلةً
تـالله مـا بـأكُـفِّـهـم كـحـلوك!

(ابن هانيء الأندلسي)

وَدَّعَ الصبرَ محبٌّ ودَّعكْ
ذائعٌ من سِرِّهِ ما استودعك
يَقرعُ السِّنَّ على أن لم يكنْ
زادَ في تلك الخُطا إذ شيَّعك
يا أخا البدرِ سناءً وسنى
حفِظ اللهُ زماناً أطلعك
إنْ يَطلْ بعدك ليلي فلكم
بِتُّ أشكو قِصرَ الليل معك!

(ابن زيدون، أمير شعراء الغزل، في ولادة بنت المستكفى)

أأسلب من وصالك ما كُسيتُ وأعزَلُ عن رضاك وقد وَلِيتُ
وكيف، وفي سبيل هواك طوىً لَقِيتُ من المكارهِ ما لقيتُ
فديتك، ليس لي قلبٌ فأسلو ولا نَفْسٌ فآنف إن جُفيتُ
فإن يكن الهوى داءً مُميتاً لمن يهوى، فإني مُستميتُ
أسِرُّ عليك عتباً ليس يبقَى وأضمرُ فيك غيظاً لا يبيتُ
وما ردى على الواشين إلا «رَضيتُ بجور مالكتي رضيتُ»

(ابن زيدون، في ولادة)

أغائبةً عني وحاضرةً معي أناديك، لما عيل صبري، فاسمعي
أفي الحق أن أشقى بحبك أو أرى حريقاً بأنفاسي، غريقاً بأدمعي
ألا عطفةً تحيا بها نفسُ عاشقٍ جعلتِ الردى منهُ بمرأىً ومسمعِ
صليني بعض الوصل، حتى تَبيَّني حقيقة حالي، ثم ما شئتِ فاصنعي

(ابن زيدون، في ولادة)

لمَّا التقينا وقد قيل: المساءُ دنَا وغابت الشمس أو لاذتْ ولم تغبِ
وأضلعي بين مُنقضٍّ ومُنقصفٍ وأدمعي بين مُنْهلٍّ ومُنسكِبِ
وأمْلتْني «أمُّ المجد» قائلةٌ: بمَن أراكَ أسيرَ الوجد والطربِ؟
فقلت: قلبيَ مَسْبيٌّ، وإنك لو كتمتِ سِرِّيَ، لم أكتُمك كيف سُبي

وأعرضتْ ثم قالت: قد أسأتَ بنا ظنّاً! أيجمُل هذا من ذوي الأدب؟
فقلت: إني امرؤ لمّا لقيتكمُ والمرء وقفٌ على الأرزاء والنُّوَب
سَبتْ فؤاديَ ذاتُ الخال قادرةً ولا نصيبَ له منها سوى النَّصَب
ألهو بها، وهي تلهو في بُلَهْنِيَةٍ شتّان واللهِ بين الجد واللعب
أصابت القلبَ لمّا أن رَمتْه، ولو رمته أخرى إذن لا شك لم تُصِبِ
فقالت: اشكُ إليها ما لقِيتَ ولا ترهبْ، فلم تُبلَغ الآمالُ بالرَّهَب
عسى هواكَ سيُعديها فيُنصِبها وقد يكون الهوى أعدَى من الجرَب
فقلتُ: أُعظمُها، بل ما أكلمها إلاّ أشار إليّ الموتُ من كثَبِ
قالت: أنا أتولّى ذاك في لَطَفٍ فقد أُؤَلّف بين الماء واللهب
فقلتُ: مثلك مَن يُرجَى لمعضلةٍ لا زلتِ في غبطةٍ ممتدةِ الطُّنُبِ
صِليه أو فاقتليه فالحِمامُ له خيرٌ من الهجر في جهد وفي تعب
فلو تراني قد استسلمتُ مُرتقباً منها حنانَ الرضا أو جفوةَ الغضب
حتى إذا ما ألانت تلك جانبَها والقلب مهما أرُمْ تسكينه يجبِ
طفِقتُ ألثُم كفّيْها وقد جنَحت إليّ تضحك بين العُجْب والعَجَبِ
لله مثليَ ما أدنَى سَجيَّتَه من المعالي وأنآها عن الرِّيَبِ!
كم مَأثمٍ مُستلَذٌّ قد هممتُ به فلم يَدعُني له ديني ولا حَسبي

(أبو العباس أحمد بن عبد الله، التطيلي)، متغزلاً بفتاة تدعى «لذيذة» متخذاً أسلوب الحوار مع امرأة تدعى أم المجد.

وقالوا. . . :

في الغزل بالنصرانيات

عساكِ بحقّ عِيساكِ، مريحةً قلبيَ الشاكي
فإن الحسن قد وَلّاكِ إحيائي وإهلاكي
وأولَعني بصُلبانٍ، ورُهبانٍ ونُسّاكِ
ولم آتِ الكنائس عن هوىً فيهنّ لولاكِ

وهـا أنـا منـك في بلوَى، ولا فـرجٌ لِبلواك
ولا أسْـطيـع سُلوانـاً، فقـد أوثقتِ أشـراكي
فكم أبكي عليـك دمـاً ولا تَـرثين للبـاكي
نُـويـرةُ إن قـلَيتِ فـإنني أهـواك أهـواكِ

(ابـن الحـداد)

وبين الـمسيحيـات لي سـامـريَّـةٌ ... بعيد عن الصب الحنيفي أن تـدنـو
مـثلثـة قـد وحـد الله حـسنـهـا ... فثُنِّيَ في قلبي بها الـوجـدُ والحـزنُ
وفي معقـد الـزنـار عقـرُ صبـابتي ... فمن تحتـه دعْصٌ ومن فـوقـه غُصنُ
وفي ذلـك الـوادي رشـاً أضلعي لـه ... كنـاس، وقُمْـريٌّ فـؤادي لـه وكن

(ابـن الحـداد)

وقالـوا. . . . :

فـي الغــزل بالغلمـان

صـبـاحُ شِـيـمَ أم بـرقٌ بَـدَا ... أم سَنَـا المحبـوب أورَى أزْنُـدا؟
هـبَّ مـن مَـرقـده مُـنـكسِرا ... مُـسْـبـلاً لـلكُـمِّ مُـرْخٍ لـلرِّدا
تـمسـحُ الـنَّعْسـةَ من عينيْ رشـاً ... صـائـدٍ فـي كـل يـومٍ أسـدا
لـهْـو مِـن دَلٍّ عَـراهُ زُبـدةً ... مـن صـريـحٍ لـم يـخـالط زَبَـدا
قـلت: هبْ لـي يـا حبيـبي قُبلةً ... تَشفِ من عسِّـك تَبْـريـحَ الصَّـدا
انـثـنـى يـهـتـزُّ مـن مَـنـكِبِـه ... مـائـلاً لُـطفـاً وأعـطاني الـيـدا
كـلمـا كـلَّمـنـي قـبَّـلتُـه ... فـهْـوَ إمَّـا قـال قـولاً رُدِّدا
كـاد أن يَـرجـع مـن لَثْـمي لـه ... وارتـشـافـي الـثـغـر مـنـه أَزْرَدا
شـربـت أعـطافُـه مـاءَ الـصِّـبـا ... وسـقـاه الـحـسـن حـتـى عَـرْبَـدا
فإذا اسـتـنـجـزتُ يـومـاً وَعـده ... قـال لـي يَـمـطُل: ذكِّـرْنـي غـدا

(أبو عامر بن شُهَيد)

وهَـوِيتُـه يَسقي المـدامَ كـأنـه
قـمـرٌ يـدور بكـوكـب في مـجـلسِ
متـأرّجُ الحـركـات تـنـدَى رِيحُـه
كـالـغصن هـزَّتـه الصَّبـا بتـنفُّسِ
يسعى بكـأسٍ في أنـامـلِ سـوسنٍ
ويُديـر أخرى من محاجـر نـرجِسِ
عَنّـا بكـأسـكَ، قـد كـفتنـا مُقـلةٌ
حَـوْراءُ قـاتـمـةٌ بسُكْـرِ المجـلس

(أبو بكر بن عمار)

قالـوا. . . . :

فــي الحِكْمــة

أرَى أهـلَ اليســار إذا تُـوُفُّـوا
بَـنـوْا تلك المـقـابـرَ بـالـصخـورِ
أبَـوْا إلاَّ مُـبـاهـاةً وفـخـرا
عـلى الفـقـراءِ حتى فـي الـقبـورِ!
فـإن يـكن الـتـفـاضـلُ في ذُرَاهـا
فـإن الـعـدلَ فـيـهـا في الـقـعـورِ
ألـمَّـا يُبـصـروا مـا خـرَّبَتْـه الـدُّ
هـورُ من المـدائـن والـقـصـورِ؟
لـعَمْـرُ أبـيهِـمُ لـو أبـصـروهـمْ
لـمـا عُـرِف الغنيُّ مـن الـفـقيـرِ
ولا عَـرفـوا الـعبيـدَ من المـوالي
ولا عـرَفـوا الإنـاثَ مـن الـذكـورِ

ولا مَن كان يلبَس ثوبَ صوفٍ
من البَدَنِ المباشرِ للحريرِ!
إذا أكلَ الثرَى هذا وهذا
فما فضلُ الكبيرِ على الحقيرِ؟

(يحيى بن الحكم الغزال، حكيم الأندلس)

إني نظرت إلى المرآة قد جُلِيَتْ   فأنكرتْ مُقلتايَ كلَّ ما رَأَتَا
رأيتُ فيها شُوَيْخاً لستُ أعرفه   وكنت أعهدُهُ من قبلِ ذاك فتى
فقلتُ: أين الذي بالأمسِ كان هنا؟   متى ترحّلَ عن هذا المكان؟ متى؟
فاستضحكتْ ثم قالت وهْيَ مُعْجَبةٌ:   إن الذي أنكرَتْهُ مقلتاك أتى
كانت سُلَيْمَى تنادي يا أُخَيَّ وقد   صارت سُلَيْمَى تنادي اليومَ يا أبَتَا!

(أبو بكر محمد بن عبد الملك في الشيخوخة)

مَثَلُ الرزق الذي تطلبُهُ
مَثَلُ الظل الذي يمشي معك
أنت لا تدركه مُتَّبِعاً
فإذا وليت عنه تَبِعك

(ابن مرج الكحل)

قالوا...:

في الزهد

يا ذنوبي ثقَلْتِ واللهِ ظهري
بانَ عُذري، فكيف يُقبَل عذري؟
كلما تُبْتُ ساعةً عُدْتُ أخرى
لضروبٍ من سوء فعلي وهُجري
ثَقُلتْ خُطوتي وفَوْدي تَفرَّى
غَيْهَبُ الليل فيه عن نُور فجر

دَبَّ موتُ السكون في حركاتي
وخَبَا في رمادِهِ جُمْرُ جمري

وانا حيثُ سِرتُ آكلُ رِزقي
غيرَ أنَّ الزمانَ يأكل عمري!

كلما مَرَّ منه وقتٌ بربْحٍ
من حياتي، وجدتُ في الربح خُسْري

يا رفيقاً بعبدِهِ ومُحيطا
عِلمُهُ باختلاف سِرِّي وجَهري

مِلْ بقلبي إلى صلاحٍ فسادي
منه، واجبُرْ برأفةٍ منك كَسْري

وأجِرْني مما جَناهُ لساني
وتناجتْ به وساوسُ فكري

(ابن حمديس الصقلي)

قد تلذَّذْتُ حِقبةً بأمورٍ
فتأمَّلْتُها، فكانت خيالا

أنا في حالتي التي قد تراني
إنْ تأمّلتَ أحسنُ الناس حالاَ

منزلي حيث شئتُ من مستقرِّ
الأرض، أُسقَى من المياه زُلالا

ليس لي كُسوةٌ أخاف عليها
من مُغيرٍ، ولن ترَى ليَ مالا

أجعل الساعدَ اليمينَ وِسادي
ثم أثْني ـ إذا انقلبتُ ـ الشِّمالا

ليس لي والدٌ ولا مولودُ
لا ولا حزتُ مُذْ عَقَلْتُ عِيالا

(أبو الوهب العباسي القرطبي)

أسيرُ الخطايا عند بابكَ واقفُ
على وَجَلٍ مما به أنتَ عارفُ

يخافُ ذنوباً لم يغِبْ عنك غَيْبُها
ويرجوك فيها، فهْو راجٍ وخائفُ

ومَن ذا الذي يُرجَى سواكَ ويُتَّقَى
وما لكَ في فصل القضاء مخالفُ؟

فيا سَيِّدي لا تُخزِني في صحيفتي
إذا نُشِرتْ يومَ الحساب الصحائفُ

(ابن الفرضي القرطبي)

وقالوا. . . :

في التصوف

لقد تِهتُ عُجْباً بالتجرُّدِ والفقرِ
فلم أندرج تحت الزمان ولا الدهرِ

وجاءت لقلبي نفحةٌ قُدُسيّةٌ
فغبتُ بها عن عالَمِ الخلق والأمرِ

طويتُ بساطَ الكون، والطيُّ نشرُهُ
وما القصدُ إلاّ التركُ للطي والنّشرِ

وغمَّضت عينَ القلب غيرَ مُطلّقٍ
فألفيتَني ذاك الملقّبَ بالغيرِ

وصَلت لمن لم تنفصل عنه لحظة
ونزّهتُ مَن أعني عن الوصلِ والهجرِ

وما الوصفُ إلاّ دُونَه، غيرَ أنني
أريد به التشبيبَ عن بعض ما أدري
وذلك مثلُ الصوت أيقظ نائماً
فأبصر أمراً جلّ عن ضابط الحَصْرِ
فقلتُ: له الأسماء تبغي بيانَه
فكانت له الألفاظ سِتْراً على سِتْرِ

(أبو الحسن الشُشْتُري)

حقيقتي هِمتُ بها وما رآها بصري ... ولو رآها لغدا قتيلَ ذاك الحَوَرِ
فعندما أبصرتُها صِرت بحكم النظرِ ... فبت مسحوراً بها أهيم حتى السَّحَرِ
يا حذري من حذري لو كان يغني حذري ... والله ما هيَّمني جمال ذاك الخَفَرِ
في حسنها من ظَبية ترعى بذات الخَمَرِ ... إذا رنت أو عطفتْ تسبي عقول البشرِ
كأنما أنفاسها أعراف مسكٍ عطرِ ... كأنها شمس الضحى في النور أو كالقمرِ
إذا أسفرت أبرزها نور صباح مُسْفرِ ... أو سَدَلَتْ غيَّبها سواد ذاك الشَّعَرِ
يا قمراً تحت دُجىً خذي فؤادي وَدِري ... عيني لكي أبصركم إذ كان حظي نظري

(الشيخ محيي الدين بن عربي)

وقالوا. . . :

في المديح

أشهابٌ في دُجَى الليل ثقبُ ... أم سِراج نارُه ماءُ العِنبْ
قهوةٌ لو سُقيَتْها صخرةٌ ... أورقتْ باللهو منها والطربْ
ما درَى خَمَّارها عاصِرَها ... فحديثُ الصدق فيها كالكذبْ
دفنوا اللذةَ فيها حَيَةً ... وأتى الدهر عليها وذهبْ
قلتُ إذ أبرزها في قَعْبِه: ... أهْيَ بنتُ الكرم أم أُمُّ الحِقب
ومليحِ الدلِّ إنْ عَلَّ بَها ... قلتَ: نجمٌ في فم البدر غربْ
شعشعَ القهوة في صَوب الحَيا ... وسقاني فضلةً مما شرب

فَتلاقَى في فمي من كأسه ماءُ كَرْمٍ وغمامٌ وشنب
وشدا من مدح يحيى نغماً هزَّ منه الملكُ عِطفيْه طربْ
مَن مُعز الدين في الفخر له خيرُ جَدًّ، وتميمٌ خيرُ أبْ
ملكٌ عن ثُغرة الدين اتقَى ورمَى الأعداء بالجيش اللَّجب
طاهرُ الأخلاق مألوفُ العلى طيِّبُ الأعراق مصقول الحسب
عادلٌ تعكف بالحمد على ذكرهِ أفواهُ عُجم وعرب

ابن حمديس، (في مدح الأمير يحيى بن تميم بن المعز).

أَدرِ المدامةَ فالنسيمُ قد انبرى
والنجمُ قد صرَف العِنان عن السُّرَى
والصبحُ قد أهدَى لنا كافورَهُ
لما استردَّ الليلُ منه العنبرا
والروض كالحسْنَا كساهُ زهرُهُ
وَشْياً وقلَّدَهُ نداهُ جَوْهَرا
أو كالغلامِ زَهَا بوَردِ خدودهِ
خجَلاً وتاهَ بآسِهنَّ مُعذَّرا
روضٌ كأن النهر فيه مِعصَمُ
صافٍ أطلَّ على رِداءٍ أخضرَا

الوزير بن عمار، (في مدح المعتضد بن عباد).

وقالوا. . . :

في الهجاء

أهلَ الرياء لبِستمُ ناموسكم
كالذئب يُدلج في الظلام العاتمِ
فملكتمُ الدنيا بمذهب مالكٍ
وقسمتمُ الأموالَ باسم القاسمِ
وركبتمُ شُهْبَ البغال بأشهبٍ

وبـأصْبـغٍ صُبِغَتْ لكم في العـالَـم

(الأبيض الإشبيلي)، في هجاء الفقهاء المرائين

وقال فيهم أيضاً:

قُـلْ لـلإمـام سَنَـا الأئمـة مـالـكٍ
نـورِ الـعيـونِ ونُـزهـةِ الأسـمـاعِ:
لله دَرُّكَ مـن إمـامٍ مـاجـدٍ
قـد كنتَ راعينَـا فـنـعمَ الـراعـي
فمضيتَ محمـودَ الـنقيـة طـاهـراً
وتـركتَنـا قَـنَصـاً لـشـرِّ سبـاعِ
أكلوا بـكَ الـدنيـا وأنـتَ بمـعـزلٍ
طـاوي الـحَشَـا مُتكَفِّتُ الأضـلاع
تشكـوك دُنيَـا لم تـزل بـك بَـرَّةً
مـاذا رفـعتَ بـهـا مـن الأوضـاع!

وقال (ابن خفاجة) فيهم كذلك:

دَرَسُـوا العلوم لـيمـلكـوا بجـدالـهم
فـيـهـا صـدورَ مـراتـبٍ ومـجـالسِ
وتـزهّـدوا حتى أصـابـوا فـرصـةً
في أخـذ مـالِ مسـاجدٍ وكنـائسِ!

وقالـوا. . . :

في الاستعطـاف

سجـايـاكَ إن عـافيـتَ أنـدى وأسـمـحُ
وعـذرُك إن عـاقـبـتَ أجـلـىَ وأوضـحُ
وإن كـان بـيـن الـخُـطتـيـن مَـزيَّـةً
فـأنـت إلـى الأدنـى مـن الله أجـنـح

حنانيْك في أخذي برأيك لا تُطعْ
عُداتي، وإن أثنَوْا عليّ وأفصحوا

وماذا عسى الأعداءُ أن يتزيَّدُوا
سوى أنّ ذنبي واضح مُتَصحِّح

نعم ليَ ذنبٌ: غيرَ أنّ لحلمِكم
صَفاةً يزِلُّ الذنبُ عنها فيسفَح

وأنَّ رجائي أنّ عندك غيرَ ما
يخوض عدُوِّي اليومَ فيه ويمرَح

ولِمْ لا، وقد أسلفتُ وُدًّا وخِدمةً
يكُرَّانِ في ليل الخطايا فيُصبِح؟

وهبني وقد أعقبتُ أعمالَ مُفْسدٍ
أمَا تَفسُدُ الأعمالُ ثُمَّتَ تَصلُح؟

أقِلْني بما بيني وبينك من رضاً
له نحوَ رُوح الله بابٌ مُفتَّح

وَعَفِّ على آثار جُرمٍ جنيتُه
بنفْحَة رُحْمَى منك تمحو وتصفح

ولا تلتفتْ رأيَ الوشاة وقولَهم
فكل إناءٍ بالذي فيه ينضَح

وما ذاك إلاَّ ما علمتَ... فإنني
إذا ثُبتُ لا أنفكُّ آسو وأجرح

(الوزير أبو بكر محمد ابن عمار)، يستعطف المعتمد بن عباس من منفاه.

هبني أسأتُ فأين العفو والكرمُ
إذ قادني نحوك الإذعان والندمُ

يا خير مَن مُدَّت الأيدي إليه: أمَا
ترثي لشيخ نعاه عندك القلمُ
بالغتَ في الحظِّ فاصفحْ صفحَ مقتدرٍ
إن الملوك إذا ما استُرحِموا رَحِموا

عفا الله عنك! ألاَ رحمةً تجود بعفوك إن أبعدا
لئن جلَّ ذنبي، ولم أعتمده فأنت أجلُّ وأعلى يدا
ألم تر عبداً عدَا طوره ومولىً عفَا ورشيداً هدى
ومفسدَ أمرٍ تلافيتَه فعاد فأصلح ما أفسَدَا
أقلني! أقالك من لم يزلْ يَقيك، ويصرف عنك الردى

المصحفي، (يستعطف الحاجب المنصور من سجنه)

وقالوا. . . :

في الرثاء

يقولون: صبراً! لا سبيل إلى الصبر
سأبكي وأبكي ما تطاول من عمري
هَوى الكوكبان: الفتحُ ثم شقيقهُ
يزيدُ، فهل بعد الكواكب من صبر؟
أفتحُ: لقد فتَّحت لي بابَ رحمة
كما بيزيدَ اللهُ قد زادَ في أجري
هوى بكما المقدارُ عنِّي ولم أمُتْ
وأُدعَى وفيّاً! قد نكصتُ إلى الغدر
توليتما والسِّنُّ بعدُ صغيرةٌ
ولم تلبثِ الأيامُ أن صغَّرتْ قَدري

فلو عُـذْتُما لاختـرتُما العَـوْدَ في الثـرَى
إذا أنـتـمـا أبـصـرتمـانـيَ فـي الأسـرِ
يُعيـد عـلى سمـعي الـحـديـدُ نشيـجَـه
ثـقيـلاً، فـتبـكي العيـنُ بـالحسِّ والـنقْـر
مـعي الأخـواتُ الـهـالـكـاتُ عليكـمـا
وأمُّكـمـا الثـكـلَى الـمضَـرَّمـةُ الـصـدرِ
أبـا خـالـدٍ: أورثـتنـي البَـثَّ خـالـداً
أبـا النصـرِ: مـذ وَدَّعتَ ودَّعَني نصـرِي
وقـبـلَكـمـا مـا أودعَ الـقـلبَ حَـسْـرةً
تجـدَّدُ طولَ الـدهـر، ثُكـلُ أبي عمـرو
(المعتمد بن عباد في رثاء ولديه الذين قتلهما يوسف بن تاشفين).
أيَـا رَشـاقَـةَ غُـصنِ البـان مـا هَصَـرَكْ
ويـا تـألُّفَ نـظمِ الشـمـل مَن نـثَـركْ؟
لا صبرَ عنـكِ! وكيف الصبـرُ عنـكِ وقـد
طـواكِ عن عَينيَ الـمـوجُ الـذي نشـرك؟
أيَّ الـثـلاثـةِ أبـكـي فَـقْـدَهُ بـدَمٍ
عـميمَ خُلْقِـك أم مَـعـنـاكِ أم صِـغَـرَكْ؟
مـن أين يَـقـبُـح أنْ أفـنَـى عـليـكِ أسـىً
والـحسْـنُ فـي كـل فـنٍّ يـقـتـفـي أثـرَك؟
كـنـتِ الـشـبـيـبـةَ إذ وَلَّـتْ، ولا عِـوَضٌ
منهـا، ولـو ربِـحَ الـدنيـا الـذي خَسِـرَكْ!
مـا كنتُ عنـكِ مُـطيلاً بـالهـوى سفَـري
وقـد أطلتِ لِحَيْـني فـي الـبلَى سَـفَـرَكْ

أقول للبحرِ إذ أغشيتُهُ نظري:
ما كدَّر العيشَ إلاّ شُربُها كَدَرَك!

هلا نظرتَ إلى تفتير مُقلتِها؟
إني لأعجبُ منه كيف ما سحرَك!

يا وجهَ جوهرةَ المحجوبَ عن بَصري
مَن ذا يقيك كسوفاً قد علاّ قمرك؟

يا دُولة الوصل إنّ وَلّيْتِ عن بصري
فالقلب يقرأ في صحْف الأسَى سمرَك!

وما نجوتُ بنفسي عنكِ راغبةً
وإنما مَدُّ عُمْري قاصرٌ عُمُرَك!

وَأوَحْشَتَا من فِراق مؤنسةٍ
يُميتُني ذِكْرُها ويُحْيِيها

يا بحرُ أرخصتَ غيرَ مُكترثٍ
مَن كنتُ لا للبِياع أُغليها

جوهرةٌ كان خاطري صَدَفاً
لها، أقيها به وأحميها

أبَتُّها في حشاكَ مُغرقةً
وبِتُّ في ساحليك أبكيها

ونفحةُ الطيب في ذوائبها
وصِبغةُ الكحل في مآقيها

عانقها الموج ثم فارقها
عن ضَمَّةٍ فاضَ روحُها فيها!

(ابن حمديس)، في رثاء جاريته جوهرة التي ماتت غرقاً

فــي الحنيــن

يــا هَــبَّــةً بــاكــرتْ مــن نَــحــو داريــنِ
وافَــتْ إلــيَّ عــلى بُــعــد تــحــيِّــيــنــي
سَــرَتْ عــلى صَفَحــاتِ الــنهــرَ نــاشــرة
جَــنــاحَــهــا بــيــن خَــيْــريٍّ ونِــسْــريــنِ
رَدَّتْ إلــى جسَــدي رُوحَ الــحــيــاة ومــا
خِلتُ الــنــســيــمَ إذا مَــا مِــت يُــحــيــيــنــي
مَــرَّتْ عــلى عُــقُــداتِ الــرمــل حــامــلةً
مِــن سِــرِّكُم خبــراً بــالــوَحْي يَشــفــيــنــي
عَــرفــت مــن عَــرْفِــه مــا كــنــت أجــهــلُه
لــمَّــا تــبــسَّــمَ فــي تــلك الــمــيــاديــنِ
نَــزَوْتُ مــن طــرَبٍ لــمَّــا هَــفَــا سَحَــراً
وظَــلَّ يَــنــشــرنــي طَــوْراً ويَــطــويــنــي
خِلتُ الشَّــمــالَ شَمــولاً إذْ سَكِــرتُ بهــا
سُكْــراً بمــا لــستُ أرجــوهُ يُمَــنِّــيــنــي
أهــدتْ إلــيَّ أريــجــاً مــن شــمــائــلكــم
فــقــلتُ: قَــرَّبَــنــي مَــن كــان يُــقــصِــيــنــي
وخِــلتُ مــن طــمــعٍ أنَّ الــلقــاءَ عــلى
إثْــرِ النَّسيم، وأضــحَى الــشــوقُ يُحــدُوني
يــا مَــن يُــزَيِّن لــي التَّــرحــالَ عــن بَلدي
كــم ذَا تــحــاولُ نَــسْــلاً عــنــد عِــنِّــيــنِ!

وأيــن يَــعــدِل عــن أرجــاءِ قــرطــبــةٍ
مَن شــاء يــظفَــر بــالــدنيــا وبــالــدِّينِ؟

قُــطرٌ فــســيــحٌ ونــهــرٌ مــا بــه كــدَرٌ
حَــفّــتْ بــشــطّيْــه ألــفــافُ الــبــســاتــينِ

يــا ليت لــي عمرَ نــوحٍ في إقــامتهــا
وأنَّ مــالــيَ فــيــهــا كــنــزُ قــارونِ

كــلاهــمــا كــنــت أفــنــيــه عــلى نَــشَــوَا
تِ الــرَّاحِ نَهْبــاً ووَصْــلِ الحُــورِ والعِينِ

وإنــمــا أسَــفــي أنــي أهــيــمُ بــهــا
وأنَّ حَــظِّيَ مــنــهــا حَظُّ مَــغــبــونِ!

أرَى بــعــيــنــيَ مــا لا تــســتــطيــلُ يــدي
لَــهُ، وقــد حَــازَهُ مَــن قَــدْرُهُ دُونــي!

وأنــكــدُ النــاسِ عَــيشــاً مَن تــكــون لــه
نــفْسُ الــمــلوكِ وحــالاتُ الــمــســاكــينِ

قــالــوا: الكَفــافُ مُقيمٌ، قلت: ذاك لــمَن
لا يــســتــخــفُّ إلــى بــيــت الــزَّراجــينِ

ولا يُــبــلْبِــلهُ هَــبُّ الــصَّــبَــا سَــحَــراً
ولا يُــلطِّفُــه عَــرْفُ الــريــاحــين

ولا يَــهــيــم بــتُــفّــاح الــخــدودِ ورُمّــا
نِ الــصــدور وتــرجــيــعِ الــتــلاحــين

لا تُــجْــتَــنَى رَاحــةٌ إلاّ عــلى تَــعَــبٍ
ولا تُــنــالُ الــعُــلا إلاّ مــن الــهُــونِ

وصــاحبُ العقلِ في الــدنيا أخــو كَــدرٍ
وإنــمــا الــصــفْــوُ فــيــهــا لــلمــجــانيــن!

يـا آمـري أنْ أَحُثَّ العيشَ عن وَطَنٍ
لـمّـا رأى الـرزقَ فيـه لـيس يُـرضيـنـي
نَـصحتَ، لكنَّ لي قـلبـاً يُنـازِعُـني
فـلو تَـرحّـلْتُ عـنـه خَـلّهُ دُونـي
لألـزَمَـنْ وطـنـي: طَـوْراً تُـطاوِعُـنـي
قُـودُ الأمـاني، وطَـوْراً فيـه تَـعصيـني
مُـذَلَّـلاً بيـن عِـرفـاني: وأَضـربُ عـن
سَيْـرٍ لأرضٍ بـهـا مَـن لـيس يَـدريـنـي
هـذا يـقـول: غـريـبٌ سـاقَـهُ طـمَـعٌ
وذاكَ حـيـن أُريـهِ الـبِـرَّ يَـجـفـونـي
إليـكِ عنيَ آمـالي... فبُعْـدُكِ يَـهْـ
ـدِيني، وقُـربُـكِ يُـطغيـني ويُـغـويـني
يـا لَـحظَ كـلِّ غـزالٍ ـ لستُ أملِكُـه
يَـدنـو، ومـا لـيَ حـالٌ منـه تُـدنيـني
ويـا مُـدامـةَ دَيْـرٍ لا أُلِـمّ بِـهِ
لـولاكُـمَـا كـان مـا أُعـطِيتُ يَـكـفيـني
لأصْـبِـرَنَّ عـلى مـا كـان مـن كـدَرٍ
لِـمَـن عَـطايَـاهُ بـيـن الـكـاف والـنـونِ

أبو القاسم القرطبي، (عندما رق حاله في قرطبة هاجر إلى المغرب بناءً على نصيحة أصدقائه، فحنّ إلى قرطبة وقال هذه القصيدة التي اقتطفنا منها هذه الأبيات).

في الفكاهة

يا ليت شعريَ، إذْ أوْمَى إلى فمِهِ،
أحَلْقَهُ لَهَواتٌ أم ميادينُ؟
كأنها ـ وخبيثُ الزادِ يُضرِمُها ـ
جَهَنّمُ قُذِفَتْ فيها الشياطينُ
تبارك اللهُ ما أمضى أسِنّتَهُ!
كأنما كل فَكٍّ منه طاحونُ
كأنما الحَمَلُ المَشْوِيُّ في يَدِهِ
ذُو النُّونِ في الماءِ لمّا عَضّه النُّونُ
لفَّ الجِداء بأيديها وأرْجُلِها
كأنما افتَرسَتْهُنَّ السّراحينُ
وغادر البَطَّ من مَثْنَى وواحدةٍ
كأنما اختطفَتْهُنُ الشّواهينُ
يُخفِّضُ الوَزَّ من قَرْنٍ إلى قدَم
وللبلاعيم تَطريبٌ وتلحِينُ
كأنما كلُّ رُكنٍ من طبائعِهِ
نارٌ، وفي كلِّ عُضْوٍ منه كانونُ
قوموا بنا فلقد رِيعَتْ خواطِرُنَا
وجاذبَتْنَا الأعِنّاتِ البراذينُ
نصحتُكمْ فَخُذوا من شِدْقِه وَزَراً
أولاَ فأنتم سَوِيقٌ فيه مطحونُ
فليس تُرْوِيهِ أمواهُ الفرات، ولاَ
يَسقُوتُه فُلْكُ نوحٍ وهْوَ مَشحونُ

ابن هانىء الأندلسي، (في وصف رجل أكول)

في وصف الأندلس وطبيعتها ومدنها

فـي أرض أنـدلسٍ تُـلتَـذُّ نَـعـمـاءُ ... ولا يـفـارقُ فيـهـا الـقـلبَ سَـرَّاءُ
وليس في غيـرهـا بـالعيش مُنتَفَـعٌ ... ولا تـقـوم بـحـق الأنسِ صَـهـبـاءُ
وأين يُعـدَل عن أرضٍ تَحُضُّ بـهـا ... عـلى الـمـدامـة أمـواهٌ وأفـيـاءُ؟
وكيف لا تُبهِـجُ الأبـصـارَ رُؤيتُـهـا ... وكـلُّ أرض بها في الـوَشْي صنعاءُ؟
أنهـارُهـا فضـةٌ، والمسكُ تـربتُهـا ... والخَـزُّ رَوْضتُـهـا، والـدُّرُّ حَصْبـاءُ
وللهـواء بهـا لُـطْفٌ يَـرِقُّ بـه. . . ... مَـن لا يـرقُّ، وتبـدو منـه أهـواءُ
ليس النسيمُ الـذي يَهفُـو بهـا سَحَـراً ... ولا انـتـشـارُ لآلـي الـطلِّ أنـداءُ
وإنـمـا أَرَجُ الـنَّـدِّ استـشـارَ بـهـا ... في مـاء وَرْدٍ فـطابتْ منـه أرجـاءُ
وأيـن يـبلغ مـنـهـا مـا أُصَـنِّـفُـهُ ... وكيف يحـوي الذي حازتْهُ إحصاءُ؟
قد مُيِّزتْ من جهات الأرض حين بَدَتْ ... فـريـدةً وتـولّـى مَـيْـزَهـا الـمـاءُ
دارتْ عليهـا نِـطاقـاً أبْحـرٌ خفقتْ ... وَجْـداً بهـا، إذْ تبـدَّت وهْي حسنـاءُ
لـذاك يَبْسِم فيهـا الـزهـرُ من طَـرَبٍ ... والـطيرُ يشـدو، ولـلأغصـان إصغـاءُ
فيها خلعتُ عِذاري، ما بها عِـوَضٌ، ... فهي الـريـاضُ وكـلُّ الأرض صحـراء

(ابن سفر المريني)

وعـشيـةٍ كـم كـنـت أرقـب وقـتَـهـا ... سـمحـتْ بهـا الأيـامُ بـعـد تعـذر
فـالـروضُ بين مُـفَضّضٍ ومُـذَهَـبٍ ... والـزهـرُ بـيـن مُـدَرْهَـمٍ ومُـدرّر
والـوُرْقُ تـشـدو، والأراكـة تنـثـني ... والشمسُ تـرفُـلُ في قميصٍ أصفـر
والنهـرُ مـرقـوم الأبـاطِـح والـرُّبَـا ... بـمصَـنْـدَلٍ مـن زهـره ومُعَـصْـفَـر
وكـأنـه وكـأن خـضـرةَ شـطِّهِ ... سـيفٌ يُـسَـلُّ على بـسـاطٍ أخضـرِ
نـهـرٌ يَهيم بـحُسْـنـه مَن لـم يَهِـمْ ... ويُجيـد فيـه الشِّعـرَ مَن لم يَشعُـرِ
مـا اصفرَّ وجـهُ الشمس عند غـروبها ... إلاَّ لـفُـرْقـةِ حُسْـن ذاك الـمـنـظر

(ابن مرج الكحل)

وليلٍ بتُّ أكْلَؤهُ بهيمٍ — كأنّ على مَفارِقه غُرابا
كأنْ سماءَهُ بحرٌ خِضَمّ — كَساهُ الموجُ مُلتطماً حبَابا
كأن نجومَه الزُّهْر الهوادي — وجوهٌ أخضلتْ تبغي الثوابَا
كأن كواكب الجوزاء شَرْبٌ — تعاطيهم ولائذهم شرابَا
كأن الفرقدين ذَوَا عتابٍ — أجَالا طول ليلهما العتابَا
كأن بقية القمر المُولّي — كئيبٌ مُذْنَبٌ يشكو اجتنابا

(طاهر بن محمد)

نامَ طِفلُ النَّبتِ في حِجرِ النُّعامَى — لاهتزازِ الطلِّ في مَهْدِ الخُزامَى
وسقَى الوَسْمِيُّ أغصانَ النَّقَا — فهَوَتْ تلثم أفواهَ النّدامى
كحَلَ الفجرُ لهم جَفْنَ الدُّجَى — وغَدا في وَجْنَة الصبح لِثَامَا
تَحسَبُ البدرَ مُحَيَّا ثَمِلٍ — قد سَقَتْهُ راحةُ الصبحَ مُدامَا
حولَهُ الزهرُ كؤوسٌ قد غَدَتْ — مِسْكَةُ الليل عليهن خِتاما

(يحيى بن هذيل)

لله نهرٌ سال في بطحاءِ — أشهى وُروداً من لَمَى الحسناء
مُتعطِّفٌ مثلُ السِّوارِ، كأنه — والزهرُ يكنُفُه مَجَرُّ سماء
قد رَقَّ حتى ظُنَّ قوساً مُفرَغاً — من فضةٍ في بُردةٍ خضراء
وغَدَتْ تَحُفُّ به الغصونُ كأنها — هُدْبٌ تَحُفُّ بمُقلةٍ زرقاء
ولطالما عاطيتُ فيه مُدامةً — صفراءَ تخضِب أيديَ النّدماء
والريحُ تعبث بالغصون وقد جرَى — ذهبُ الأصيلِ على لجَيْن الماء

(أبو إسحاق إبراهيم بن خفاجة)

في الخمر ومجالس الإنس والطرب والمجون

رُبَّ كأسٍ قد كسَتْ جُنْحَ الدُّجى ... ثوبَ نورٍ من سَناهَا يَققَا
ظَلتُ أسقيها رَشاً في لَحْظِه ... سِنَةٌ تُورث عيني أرَقَا
خَفِيَتْ للعين حتى خِلْتُهَا ... تَتّقي من لَحْظه ما يُتّقى
أشرقتْ في ناصعٍ من كَفِّهِ ... كشُعاعِ الشمسِ لاقَى الفَلَقَا
فكأنَّ الكأسَ في أنْمُلِهِ ... صُفْرةُ النرجس تعلو الوَرَقا
أصبحتْ شمساً وفُوهُ مَغْرِباً ... ويَدُ الساقي المُحَيّي مَشرِقا
فإذا ما غَربَتْ في فَمِه ... تركتْ في الخَدِّ منه شَفَقا

(مروان بن عبد الرحمن ـ الطليق)

وهويتُه يَسقي المُدامَ كأنه ... قمرٌ يدورُ بكوكبٍ في مَجلسِ
مُتأرِّجُ الحركات تَندَى ريحُهُ ... كالغُصْنِ هزَّتْهُ الصَّبَا بتَنفُّسِ
يسعَى بكأسٍ في أنامِلِ سَوْسَنٍ ... ويُدير أخرى من محاجر نَرجِسِ
عَنّا بكاسِكِ، قد كَفتْنَا مُقْلَةٌ ... حَوْراءُ قائمةٌ بِسُكْرِ المجلِسِ

(ابن عمار)

باكرَ اللهوَ ومَن شاءَ عَتَبْ ... لا يَلَذُّ العيشُ إلاّ بالطرب
ما تَوانَى مَن رأى الزهرَ زَهَا ... والصَّبَا تَمرَحُ في الروضِ خَبب
يا نسيماً عطّرَ الأرجاءَ، هل ... بَعثُوا ضِمْنَكَ ما يَشفِي الكُرَب
هم أعَلُّوهُ وهم يَشفُونَهُ ... لا شفاهُ اللهُ من ذاك الوَصَب
كلُّ هذا قد دعاني لِلّتي ... مَلكتْ رِقّي على مَرِّ الحِقب
قهوةُ ابْسِمُ من عُجْبٍ لها ... عندما تبسِم عُجْباً عن حَبَب
حَاكتِ الخمرَ، فلمّا شعشَعتْ ... قلتُ: ما للخمرِ بالماء التهبْ؟
اسْقِنيها من يَدَيْ مُشبِهِها ... بالذي يَحويه طَرْفٌ وشَنَبْ
لا جعلتُ الدهرَ نُقلي غيرَ ما ... لَذَّ لي من ريق ثغرٍ كالضَّرَبْ
لا جعلتُ الدهرَ رَيْحاني سوى ... ما بخَدَّيْهِ من الوردِ انتُخِبْ

(أبو الحسن علي بن سعيد العنسي)

قُمْ فاسقني والرياضُ لابسةٌ وَشْياً من النَّوْر حاكَهُ القَطر
في مجلسٍ كالسماء لاحَ بِهِ من وَجهِ مَن قد هَويتُه بَدر
والشمسُ قد عُصْفِرتْ غلائلُها والأرضُ تَندَى ثيابُها الخُضر
والنهرُ مثلُ المَجرِّ حُفَّ بهِ من الندامَى كواكبٌ زُهْرُ

(علي بن أحمد)

ولقد شربتُ الراحَ يسْطعُ نورُها والليلُ قد مَدَّ الظلامَ رِداءَ
حتى تَبدَّى البدرُ في جَوْزَائه مَلِكاً تَناهَى بَهْجةً وبهاءَ
وتَناهضتْ زُهْرُ النجوم يَحُفُّهُ لألاؤها فاستكمل اللألاءَ
لمّا أراد تَنزُّهاً في غَرْبِهِ جعلَ المِظلّةَ فوقَهُ الجَوْزاءَ
وترى الكواكب كالمواكب حولَهُ رفَعتْ ثُرَيّاهَا عليه لِواءَ
وحكَيْتُهُ في الأرض بين مواكبٍ وكواعبٍ جمَعتْ سَناً وسَناءَ
إن نَشَّرَتْ تلك الدروعَ حَنادِساً مَلأتْ لنا هذي الكؤوسَ ضياءَ
وإذا تَغنّتْ هذه في مِزْهَرٍ لم تألُ تلك على التّريكِ غِناءَ

(المعتمد بن عباد)

ومُوَسَّدِينَ على الأكفّ خُدُودَهم قد غالَهُمْ نَومُ الصباحُ وغالَني
ما زِلْتُ أسْقِيهمْ واشربُ فَضْلَهم حتى سَكِرْتُ ونَالَهم ما نَالَني
والخمرُ تَعرِفُ كيف تأخذُ حَقَّها إني أمَلْتُ إناءَها فأمَالَني

(أبو بكر محمد ابن عبد الملك بن زهر)

يقول أخو الفضول وقد رآنا
على الإيمان يغلبنا المجونُ:
أتنتهكون شهرَ الصوم؟ هَلاَّ
حَماهُ منكمُ عقلٌ ودينُ؟
فقلتُ: أصحبْ سِوانا، نحن قومٌ
زَنادِقةٌ مذاهبنا فنونُ

نَـديـنُ بـكـلِّ ديـنٍ غـيـرِ ديـنِ الـرُّ
عَـاعِ، فـمـا بـه أبـداً نَـديـنُ!

بِحَيَّ على الصَّبُـوحِ الـدهـرَ نـدعـو
وإبـليسٌ يـقـول لـنـا: أمـيـنُ

فـيـا شـهـرَ الـصـيـامِ إلـيـكَ عَـنَّـا
إلـيـكَ... فـفيـك أكـفَـرُ مـا نـكـونُ

الوزير الكاتب أحمد بن طلحة، (الذي كلفه مجونُه حياته)

وقالـوا...:

فـي وصـف القصـور

قصـرٌ لَـو آنـك قـد كحلتَ بنـورِهِ — أعـمَى لـعَـادَ إلى المقـام بصيـرَا
واشْتُقَّ مـن معنَى الـحيَـاةِ نسيمُـه — فيكـاد يُحـدِث لـلعظامِ نُشُـورَا
أعْيَتْ مصـانعُـه على الفُـرْس الألى — رفعـوا البنـاءَ وأحكمـوا التـدبيـرا
ومضت على الـروم الدهـورُ وما بَنـوْا — لـملوكـهـم شَـبَـهـاً لـه ونـظيـرَا
أذكَـرْتـنـا الفـردوسَ حين أرَيْتَـنـا — غُـرَفـاً رفـعـتَ بنـاءَهَـا وقُصـورا
أبـصـرتُـه فـرأيتُ أبـدعَ مـنـظرٍ — ثـم انثـنيـتُ بنـاظـري مَحْسُـورَا
وظننْتُ أنيَ حـالـمٌ في جَـنّـةٍ — لـمـا رأيتُ الـمُلْك فيـه كبيـرَا
وضـراغمٍ سكنت عَـرينَ ريـاسـةٍ — تـركتْ خـريـرَ المـاء فيـه زئيـرا
فكـأنمـا غَشَّى النُّضارُ جُسـومَهـا — وأذابَ فـي أفـواهِـهـا الـبَـلُّورَا
أُسْـدٌ كـأن سُكـونَهـا مُـتـحـرِّكٌ — في النفس، لـو وَجدتْ هناك مُثيرَا
وتـذكَّـرَتْ فَـتـكـاتِهـا فـكـأنـمـا — أقْـعَتْ عـلى أدْبَـارِهـا لـتـثُـورا
وبـديعـةِ الثمـرات تَعبُـرُ نحـوَهـا — عينـايَ بَـحْـرَ عجـائـبٍ مَسْجُـورا
شـجَـريّـةٍ ذهـبـيّـةٍ نَـزَعَـتْ إلـى — سـحـرٍ يؤثّـر فـي النُّهَى تـأثيـرَا
قـد صَـوْلَجَتْ أغصـانَهـا فكـأنمـا — قَنصَتْ لَهـنَّ من الفضـاء طيـورا
وكـأنـمـا تـأبَى لِـوُقَّـعِ طـيـرِهـا — أن تستقـلَّ بنَهْضِهـا وتـطيـرا

من كـلِّ واقعـةٍ تَـرَى مِنقـارَهـا ... مـاءً كسَلْسَالِ اللجَيْن نميرَا
خُرْسٌ تُعَدُّ من الفِصاح فإنْ شَدَتْ ... جَعَلَتْ تُغرِّدُ بالمياه صفيرا
وتُريكَ في الصِّهْريج موقعَ قَطْرِهَا ... فوق الزَّبَرْجَدِ لؤلؤاً منثورَا
ضحِكتْ محاسِنُه إليك كأنما ... جُعِلَتْ لها زُهْرُ النجوم ثغورا
ومصَفَّحِ الأبواب تِبْراً نَظَرُوا ... بالنَّقْشِ فوق شُكُولِهِ تنظيرا
تَبدُو مسامِيرُ النُّضَارِ كما عَلَتْ ... فَلَكُ النُّهُودِ من الحِسانِ صدورا
خلَعتْ عليه غَلائِلاً وَرْسِيَّةً ... شمسٌ تَرُدُّ الطَّرْفَ عنه حسيرا
وإذا نظرتَ إلى غرائبِ سَقْفِهِ ... أبصرتَ رَوْضاً في السماء نضيرا
وَضَعَتْ به صُنَّاعُهُ أقلامَها ... فأرتكَ كلَّ طريدةٍ تصويرَا
وكأنما للشمس فيه لِيقَةٌ ... مَشَقُوا بها التزويق والتشجيرَا
يا مالكَ الأرض الذي أضحى له ... مَلِكُ السماء على العداة نصيرا
كم من قصور للملوك تقدَّمتْ ... واستوجبَتْ لقصورك التأخيرا
فَعَمَرْتَها وملكتَ كلَّ رئاسةٍ ... منها ودَمَّرْتَ العِدا تدميرا

(ابن حمديس في وصف قصر المنصور وبركة القصر بمدينة باجه)

وقالوا. . . :

في النقد السياسي

ثم تمادتْ هذه الطوائفُ ... تَخلُفُهمْ من آلِهمْ خَوالِفُ
دانتْ بدِين الجَوْر والعُدولِ ... إذْ سُلِبتْ عقائلَ العقولِ
فأهملوا البلادَ والعِبَادَا ... وعَطّلوا الثغورَ والجِهادَا
واشتغلتْ أذهانُهمْ بالخمرِ ... وبالأغاني وسماعِ الزَّمْرِ
وزادهم في الجهل والخِذلاَنِ ... أنْ ظاهروا عصابةَ الصُّلْبانِ
لِما طوتْ صدورُهم من غِلِّ ... ولاختبار البعض حالَ الكُلِ
فاستولتِ الرومُ على البلادِ ... واستعبدوا حرائرَ العِبادِ
وقتلوا الرجالَ كيف شاءُوا ... وضاعَ دَلْوُ الدِّين والرِّشاءُ
وإذْ أطال القومُ، أسرَى القَدَرُ ... نَحْوَهُمُ خَسْفاً وما إنْ شَعروا

فـإذْ أرادَ اللهُ نـصـرَ الـدِّيـنَ — استصـرخَ الـنـاسُ ابنَ تـاشـفـينِ
فجـاءهم كـالصبـح في إثْـرِ الغَسَقْ — مُـستـدرِكـاً لـمـا تبقَى من رَمَق
وَافَى أبـو يـعـقـوبَ كـالـعُـقَـابِ — فـجَـرَّدَ الـسـيـفَ عـن الـقِـرَابِ
ووصـلَ الـسَّـيْـرَ إلـى الـزَّلاَّقَـةْ — وسَـاقَـهُ لـيَـوْمِـهَـا مـا سـاقـه
للهِ دَرُّ مـثـلِـهـا مـن وَقْـعَـة — قـامتْ بنصرِ الـدِّين يـومَ الجمعـه
وثُـلَّ لـلـشِّـرْكِ هـنـاك عَـرشُـهْ — لـم يُـغْـنِ عـنـه يـومَـه أذفـشُـه
فـوجـبَ الـخَـلْـعُ لـذي الـخَـلاعَـةْ — وصَـرَّحُـوا لـيـوسـفٍ بـالـطاعـه
واتـصـل الأمـرُ عـلى نـظامِ — وامـتـد ظـلُّ اللهِ لـلإسـلام
يـا أهـل أنـدلسٍ حُثُّـوا مَـطِيَكـمُ — فـمـا المقـام بهـا إلَّا مـن الغـلطِ
الثـوب ينسُـل من أطـرافـه، وأرى — ثـوب الجـزيـرة منسولاً من الـوسط
مَن جـاور الشر لم يـأمن عـواقبـه — كيف الحيـاة مع الحيّات في سَفطِ؟

(ابن الغسـال)

أرى الملوك أصـابتهـا بـأنـدلسٍ — دوائـرُ الـسـوء لا تُبـقـي ولا تـذرُ
ناموا وأسرى لهم تحت الدجى قمرٌ — هـوَى بـأنجمهم خسفـاً ومـا شعـروا
وكيف يـشعـر مَـن في كـفِّـه قـدحٌ — يحـدو بـه مُلهيـاهُ: النـايُ والـوترُ؟

(أبو القاسم بن الجد)

ممـا يـزهِّـدني في أرض أنـدلسٍ — سـمـاعُ معتضـدٍ فيهـا ومعتـمـدِ
ألقـابُ مملكـة في غيـر مـوضعهـا — كـالهِرِّ يحكي انتفاخاً صَوْلة الأسدِ

(ابن رشيق القيرواني)

وقالوا. . . :

فـي رثـاء المـدن والممالـك

لـكـلِّ شـيءٍ إذا مـا تَـمَّ نُـقـصـانُ — فـلا يُـغَـرَّ بـطِـيب الـعيش إنـسـانُ
هيَ الأمـورُ ـ كمـا شـاهَـدْتَهـا ـ دُوَلٌ — مَـن سَـرَّهُ زمـنٌ سـاءتْـهُ أزمـانُ
وهـذه الـدار لا تُبقي عـلى أحـدٍ — ولا يَـدومُ عـلى حـالٍ لهـا شـانُ

وصار ما كان من مُلْكٍ ومن مَلِكٍ ... كما حكَى عن خيال الطيف وَسْنَانُ
فجائعُ الدهر أنواعٌ مُنوَّعةٌ ... وللزمان مَسَرَّاتٌ وأحزانُ
وللحوادث سُلوانٌ يُسَهِّلُها ... وما لِمَا حلَّ بالإسلام سُلْوانُ
دَهَى الجزيرةَ أمرٌ لا عزاءَ له ... هَوَى له أُحُدٌ وانهدَّ ثهلانُ
أصابَها العينُ في الإسلام فارْتَزَأَتْ ... حتى خلَتْ منه أقطارٌ وبُلدانُ
فاسألْ بَلَنْسِيَةً: ما شأنُ مُرْسِيَةٍ؟ ... وأين شاطبةٌ أم أينَ جَيَّانُ؟
وأين قرطبةٌ دارُ العلوم، فكم ... مِن عالمٍ قد سَما فيها له شانُ؟
وأين حِمصٌ وما تَحويهِ من نُزَهٍ ... ونهرُها العذبُ فَياضٌ وملآن؟
قواعدٌ كُنَّ أركانَ البلاد فما ... عَسَى البقاءُ إذا لم تبقَ أركانُ؟
تبكي الحنيفيّةُ البيضاءُ من أسَفٍ ... كما بكى لفراق الإلْفِ هَيْمَانُ
على ديارٍ من الإسلام خَالِيَةٍ ... قد أقفرتْ ولها بالكفر عُمرانُ
حيث المساجدُ قد صارتْ كنائسَ ما ... فيهنَّ إلاَّ نواقيسٌ وصُلْبانُ
حتى المحاريبُ تبكي وهْيَ جامدةٌ ... حتى المنابرُ تَرْثِي وهْيَ عِيدَانُ
يا غافلاً وله في الدهر موعظةٌ ... إنْ كنتَ في سِنَةٍ فالدهرُ يقظانُ
ومَاشياً مَرِحاً يُلْهِيهِ مَوْطِنُهُ ... أبعدَ حِمصٍ تَغُرُّ المرءَ أوْطانُ؟
تلك المصيبةُ أنْسَتْ ما تَقدَّمَها ... وما لَها معَ طويلِ الدهرِ نِسْيَان
يا رَاكبين عِتاقَ الخيلِ ضَامِرَةً ... كأنها في مجالِ السَّبْقِ عِقبَانُ
وحاملين سيوفَ الهند مُرهفَةً ... كأنها في ظلام النَّقْع نِيرانُ
ورَاتعينَ وراءَ البحر في دَعَةٍ ... لهم بأوطانهم عِزٌّ وسلطانُ
أعندكم نبأ من أهلِ أندلسٍ ... فقد سَرَى بحديث القومِ رُكْبانُ؟
كم يستغيث بنا المستضعفونَ وهم ... قتلَى وأسرَى فما يَهتزُّ إنسانُ؟
ماذا التقاطعُ في الإسلام بينكُم ... وأنتمُ يا عبادَ الله إخْوانُ؟
ألا نفوسٌ أبيّاتٌ لَها هِمَمٌ ... أما على الخير أنصارٌ وأعوانُ؟
يا مَن لذِلَّةِ قومٍ بعد عِزِّهِمُ ... أحالَ حالَهمُ كفرٌ وطغيانُ؟
بالأمسِ كانوا ملوكاً في منازلِهِمْ ... واليومَ هُمْ في بلادِ الكفرِ عُبدانُ!
فلو تراهم حيارَى لا دَليلَ لهم ... عليهمُ من ثيابِ الذلِّ ألوانُ!

ولــو رأيت بُكــاهــمْ عنــد بَيْعِـهِـمُ لَهَـالـكَ الأمـرُ واسْتَهْـوَتْـكَ أحـزانُ!
يـا رُبَّ أمٍّ وطِفـلٍ حِيـلَ بينهمـا كـمـا تـفـرَّقُ أرواحٌ وأبـدانُ
وطَفلةٍ مثلِ حُسْنِ الشمس إذْ طلعتْ كـأنـمـا هـيَ يـاقـوتٌ ومَـرْجَـانُ
يَقـودُهَـا العِلجُ للمكـروهِ مُكـرَهـةً والـعـينُ بـاكيـةٌ والـقـلبُ حَيْـرانُ!
لمثـل هـذا يـذوب القلبُ من كَمَـدٍ إنْ كـانَ في القلب إسـلامٌ وإيمـانٌ!

(أبو البقاء الرندي)

تبكي السمـاء بـدمـع رائـحٍ غـادِ عـلى البهـاليـل من أبنـاء عبّـادِ
على الجبـال التي هُـدَّتْ قـواعـدُهـا وكـانـت الأرضُ مـنهـم ذاتَ أوتـادِ
يـا ضيفُ أقفرَ بيتُ المكرمات فخُـذْ في ضمِّ رَحْلِكَ واجمـع فَضلة الـزاد
ويـا مؤمِّـلَ وَادِيـهـم لِـيَـسْـكُـنَـهُ خَفَّ القـطينُ وجَفَّ الـزرعُ بـالـوادي
نـسيتُ إلَّا غـداةَ النهـرِ كَـوْنَـهـمُ في المُنشـآتِ كـأمـواتٍ بـألـحـاد
حُطَّ القِنـاعُ فـلم تُـسـتَـر مُـخَـدَّرةٌ ومُـزِّقَـتْ أوْجُـهٌ تـمـزيـقَ أبـرادِ
تفـرَّقـوا جِيـرةً من بعـد مـا نشؤوا أهـلًا بـأهـلٍ وأولاداً بـأولادِ
حـانَ الـوداعُ فضجَّتْ كـلُّ صـارخـةٍ وصـارخٍ مـن مُفَـدَّاةٍ ومـن فَـادي
سـارتْ سفـائنُهم والنَّـوْحُ يتبَعُـهـا كـأنهـا إبـلٌ يَحـدُو بهـا الحـادي
كم سَالَ في الماء من دمعٍ وكم حَمَلت تلك القـطـائـعُ من قِـطْعـاتِ أكبـاد
مَن لي بكم يـا بني مـاءِ السمـاءِ إذا مـاءُ السماء أبَى سَقْياً حشَى الصادي؟

(الوزير أبو بكر محمد بن عيسى - ابن اللبانة)

وقالـوا. . . :

مـن الموشحـات

عـبثَ الـشـوقُ بـقـلبي فـاشـتـكَى ألَـمَ الـوَجْـدِ فَـلَبَّـتْ أدْمُـعـي

* * *

أيـهـا الـنـاسُ فـؤادي شَـغِـفُ
وهْـو مِـن بَغْـيِ الهـوَى لا يُـنـصَـفُ

كم أُداريهِ ودمعي يَكِفُ
أيها الشادنُ مَن عَلَّمَكَا بسهام اللحظِ قتلَ السَّبُعِ؟
بَدْرُ تِمٍّ تحت ليلٍ أغْطَشِ
طالعٌ في غُصْنِ بَانٍ مُنْتَشِي
أهيفُ القَدِّ بِخَدٍّ أرْقشِ
ساحرُ الطرفِ وكم ذَا فَتَكَا بقلوب الأسْدِ بين الأضلُع

* * *

أيُّ رِيمٍ رُمْتُه فاجْتَنَبَا
وانثَنَى يَهتزُّ من سُكْرِ الصِّبَا
كقضيبٍ هَزَّهُ رِيحُ الصَّبَا؟
قلتُ: هَبْ لي يا حبيبي وَصْلَكَا واطّرِحْ أسبابَ هَجْرِي ودَع

* * *

قالَ: خَدِّي زَهْرُهُ مُذْ فُوِّفَا
جَرَّدَتْ عَيْنَايَ سَيْفاً مُرْهَفَا
حَذَراً منه بأن لا يُقْطَفَا
إنَّ مَن رَامَ جَنَاهُ هَلَكَا فأزِلْ عنك عِلالَ الطَّمَعِ

* * *

ذَابَ قلبي في هَوى ظَبي غَرِيرْ
وَجْهُه في الدَّجْن صُبحٌ مستنيرْ
وفؤادي بين كفَّيْهِ أسيرْ
لم أجِدْ للصبر عنه مَسْلَكاً فانتصاري بانْسِكَابِ الأدْمُعِ

(ابن بقي)

هل دَرَى ظَبيُ الحِمَى أن قد حَمَى قلبَ صَبٍّ حَلَّهُ عن مَكْنَسِ
فهْوَ في حَرٍّ وخَفْقٍ مثلما لَعِبَتْ رِيحُ الصَّبَا بالقَبَسِ

* * *

يا بُدوراً أطْلعتْ يومَ النّوَى غُرَراً تسْلُك في نَهْج الغَررْ
ما لقلبي في الهوَى ذَنْبٌ سوى منكمُ الحسْنُ ومن عيني النظرْ
أجْتَني اللذاتِ مَكلومَ الجَوَى والتذاذي من حبيبي بالفِكَرْ
كلّما أشكوهُ وَجْداً بَسَماً كالرُّبَا بالعارضِ المُنْبَجِسِ
إذْ يُقيمُ القَطْرُ فيها مَأتَماً وهْيَ من بَهْجَتِهَا في عُرُسِ

* * *

غالبٌ لي غالبٌ بالتُّؤَدَهْ بأبي أفْدِيهِ من جَافٍ رَقيقْ
ما رأينا مثلَ ثَغْرٍ نَضَّدَهْ أقحُواناً عُصِرَتْ منه رَحِيقْ
أخَذتْ عَيناهُ منه العَرْبَدَهْ وفؤادي سُكْرُهُ ما إنْ يُفيق
فَاحِمُ الجُمَّةِ مَعْسولُ اللَّمَى أكْحَلُ اللحْظِ شَهِيُّ اللَّعَسِ
وَجْهُهُ يَتْلو الضُّحَى مُبْتَسِمَاً وهْو من إعراضِه في عَبَسِ

* * *

أيُّها السائلُ عن ذُلّي لَدَيْهْ لي جَزاءُ الذنْب وهْو المذْنِبُ
أخذَتْ شمسُ الضُّحَى من وَجْنَتَيْه مَشْرِقاً للصَّبِّ فيه مَغْرِبُ
ذهبتْ أدمُعُ أجفاني عَلَيْهْ وله خدٌّ بلحْظِي مُذْهَبُ
يَطْلُعُ الوردُ بغَرْسي كُلّما لاَحَظَتْهُ مُقلتي في الخُلَسِ
ليت شِعرِي أيُّ شيءٍ حَرَّمَا ذلك الوردَ على المغْتَرِسِ؟

* * *

كُلّما أشكو إليه حُرَقي غَادَرَتْني مُقْلتاهُ دَنِفَا
تركتْ ألحاظُه من رَمَقي أثَرَ النَّمْلِ على صُمِّ الصَّفَا
وأنا أشكرهُ فيما بَقِي لستُ ألحَاهُ على ما أتْلَفَا
فهْو عندي عادلٌ إنْ ظَلَمَا وعَذُولي نُطْقُهُ كالخَرَسِ
ليس لي في الحب حُكْمٌ بعدَمَا حَلَّ من نَفْسِي مَحَلَّ النَّفَسِ

* * *

مـنـه للنـارِ بـأحْشَـائِي اضْـطِرامْ يَلْتـظِي في كـل حينٍ مـا يَشَـا
وهْـيَ فـي خَـدَّيْـهِ بَـرْدٌ وسَـلامْ وهْيَ ضُـرٌّ وحـريقٌ في الـحَشَـا
أتَقِي منـه على حُكْم الـغَـرامْ أسَـدَ الـغـابِ وأهـواهُ رَشَـا
قـلتُ لـمّـا أنْ تَـبـدَّى مُـعْـلَمـا وهْـو من ألْحَـاظِـهِ في حَـرَسٍ:
أيُّـهـا الآخـذُ قـلبـي مَـغْـنَـمَـا اجْـعَـلِ الـوصـلَ مكـانَ الـخُمُسِ

(ابن سهـل الإسرائيلـي)

جَـادَكَ الـغيـثُ إذا الـغيـثُ هَـمَى يـا زمـانَ الـوصـلِ بـالأنـدلسِ
لـم يـكـنْ وَصْـلُك إلّا حُـلُمَـا في الكَـرَى أو خُـلْسَـةَ المخْتَلِسِ

* * *

إذْ يـقـودُ الـدهـرُ أشتـاتَ المُنَى نَـنْقُـلُ الـخَـطْوَ عـلى مـا تَـرسُمُ
زُمَـراً بـيـن فُـرادَى وثُـنَـا مثلمـا يـدعـو الحَجيـجَ المَوْسِمُ
والـحَيَـا قـد جَـلّلَ الـروضَ سَنَـا فـثغـورُ الـزهـرِ فـيـه تَـبْـسِـمُ
ورَوَى الـنُّعْـمَـانُ عن مـاءِ السّمَـا كـيـف يَـرْوِي مَـالـكٌ عـن أنَسِ
فـكَسَـاهُ الـحسْـنُ ثـوبـاً مُعْلَمَـا يَـزْدهِـي مـنـه بـأبْـهَـى مَـلْبَسِ

* * *

في لـيـالٍ كـتمـتْ سِـرَّ الـهـوَى بـالـدُّجَى لـولا شُـمُـوسُ الـغُـرَرِ
مـالَ نجمُ الـكـأسِ فيهـا وهَـوَى مُـستقـيـمَ الـسّـيْـر سَـعْـدَ الأثَـرِ
وَطَـرٌ مـا فـيـه من عَيْـبٍ سِوَى أنـه مَـرّ كـلَمْـحِ الـبَـصَـرِ
حيـنَ لَـذَّ الـنـومُ شيئـاً أو كَـمَـا هـجَمَ الصبـحُ هجـوم الـحَرَسِ
غَـارتِ الـشُّـهْـبِ بِنَـا أو رُبَّـمـا أثَّـرتْ فـيـنـا عـيـونُ الـنّرجسِ

* * *

أيُّ شـيءٍ لامْـرِىءٍ قـد خَـلَصـا فيكـونُ الـروضُ قـد مُكِّنَ فيـهْ؟
تَـنْـهَـبُ الأزهـارُ فيـه الـفُـرَصَـا أمِـنَـتْ مـن مَـكْـرِهِ مـا تَـتّقِـيـهْ
فـإذا الـمـاءُ تَـنـاجَـى والـحَـصَـا وخـلا كـل خـليـلٍ بـأخِـيـهْ
تُـبـصِـرُ الـوردَ غَـيـوراً بَـرِمَـاً يَكْتَسِي من غَيْـظِه مـا يَكـتَسِي

وتَرى الآسَ لَبيباً فَهِمَاً يَسرِقُ السَّمْعَ بِأُذْنَيْ فَرَسِ

* * *

يا أُهَيْلَ الحَيِّ مِن وَادي الغَضَا وبقلبي مَسْكَنٌ أنتمْ به
ضاقَ عن وَجْدِي بكم رَحْبُ الفَضَا لا أبَالي شَرْقَه من غَرْبِهِ
فأعيدوا عهدَ أنسٍ قد مَضَى تُعْتِقُوا عبدكُمُ من كَرْبِهِ
واتَّقُوا اللهَ وأحْيُوا مُغْرَمَاً يتلاشَى نَفَساً في نَفَسِ
حَبَسَ القلبَ عليكم كَرَمَا أفَتَرضَوْنَ عَفَاءَ الحُبُسِ؟

* * *

وبقلبي منكمُ مُقْتَرِبُ بأحاديثِ المُنَى وهْو بَعيدْ
قمرٌ أطْلَعَ منه المَغْرِبُ شِقْوَةَ المُضْنَى به وهْو سعيدْ
قد تَساوَى مُحْسِنٌ أو مُذْنِبُ في هَوَاهُ بينَ وَعْدٍ ووَعِيدْ
أحْوَرُ المُقْلَةِ مَعْسُولُ اللَّمَى جالَ في النفْسِ مَجالَ النَّفَسِ
سَدَّدَ السَّهْمَ فأصْمَى إذْ رمَى بفؤادي نَبْلَةَ المُفْتَرِسِ

* * *

إنْ يكنْ جارَ وخابَ الأملُ ففؤادُ الصَّبِّ بالشوقِ يذوبْ
فهو للنَّفْسِ حبيبٌ أوَّلُ ليس في الحُبِّ لمحبوبٍ ذُنُوبْ
أمْرُهُ مُعْتَمَلٌ مُمْتَثَلُ في ضُلوعٍ قد بَرَاهَا وقلوبْ
حكَمَ اللحظُ به فاحْتَكَمَا لم يُراقِبْ في ضِعَافِ الأنْفُسِ
يُنصِفُ المظلومَ ممن ظلما ويُجازِي البَرَّ منها والمُسِي

* * *

ما لقلبي كُلَّما هَبَّتْ صَبَا عَادَهُ عيدٌ من الشوق جديدْ؟
جلبَ الهَمَّ له والوَصَبَا فهو للأشجان في جَهْدٍ جَهيدْ
كان في اللَّوْحِ له مُكْتَتَبَا قولُهُ: «إنَّ عَذابي لَشديدْ»
لاعِجٌ في أضْلُعِي قد أضْرِمَا فهْيَ نارٌ في هَشيمِ اليَبَسِ

لم يَدعْ في مُهجَتي إلاَّ ذِمَاَ كبقاءِ الصبح بعدَ الغَلَسِ

* * *

سَلِّمِي يا نَفْسُ في حُكْم القَضَا وَاعْمُرِي الوقتَ بِرُجْعَى ومَتابْ
ودَعِي ذكرَ زمانٍ قد مَضَى بين عُتْبَى قد تقضَّتْ وعِتاب
واصْرِفِي القولَ إلى المولَى الرِّضَى مُلْهِمِ التوفيقِ في أمِّ الكتابْ
الكريمِ المُنْتَهَى والمُنْتَمَى أَسَدِ السَّرْجِ وبَدْرِ المجلِسِ
يُنزَلُ النَّصْرُ عليه مثلما يُنزَلُ الوَحْيُ بِرُوحِ القُدُسِ

* * *

مُصطَفَى اللهِ سَمِيُّ المُصطَفَى الغَنِي باللهِ عن كلِّ أحَدْ
مَن إذا ما عَقَدَ العهدَ وفَى وإذا ما فَتَحَ الخطبُ عَقَدْ
مِن بني قيسِ بن سَعْدٍ وكفَى حيثُ بيتُ النصرِ مَرفوعُ العَمَدْ
حيثُ بيتُ النصرِ مَحْمِيُّ الحِمَى وجَنَى الفضلِ زكيُّ المَغْرِسِ
والهوى ظِلٌّ ظليلٌ خيَّمَا والنَّدى هَبَّ إلى المُغْتَرِسِ

* * *

هَاكَها يا سِبْطَ أنصارِ العُلَى والذي إنْ عَثَرَ الدهرُ أقالْ
غادةً ألبسَها الحُسْنُ مُلا تَبْهَرُ العينَ جلاءً وصِقَالْ
عارَضَتْ لفظاً ومَعنىً وحُلَى قولَ من أنطقَهُ الحُبُّ فقالْ:
«هل دَرَى ظبيُ الحِمَى أنْ قد حَمَى قلبَ صَبٍّ حَلَّهُ عن مَكْنَسِ
فهو في حَرٍّ وخَفْقٍ مثلما لَعِبَتْ رِيحُ الصَّبَا بالقَبَسِ»

أيُّها الساقي إليكَ المُشْتَكَى قد دَعَوْنَاكَ وإنْ لم تَسمَعِ

* * *

ونديمٍ هِمْتُ في غُرَّتِهِ
وشربتُ الراحَ من رَاحَتِهِ
كلما استيقظَ من سَكْرَتِهِ
جَذَبَ الزقَّ إليه وَاتَّكَا وسقاني أربعاً في أربعِ

* * *

غُصْنُ بَـان مـالَ من حيثُ اسْتَـوى
بَـاتَ من يَهْـواهُ من فَـرْطِ الجَـوَى
خَـفِـقَ الأحشـاءِ مَـوْهُـونَ القُـوَى
كـلمـا فكّـرَ فـي البـين بـكَـى   وَيْحَـهُ يبكي لـمـا لم يَـقـعِ!

* * *

مـا لِعَيْـنِـي عَـشِيَـتْ بـالنّـظَرِ؟
أنـكَـرَتْ بَـعـدَكَ ضَـوْءَ الـقـمـرِ
وإذا مـا شئتَ فـاسمعْ خَـبَـري
عَـشِيَـتْ عينـايَ من طـول البُكَـا   وبـكَى بَـعْضِي على بَـعْضِي مَـعي

* * *

لـيس لـي صَـبْـرٌ ولا لـي جَـلَدُ
يـا لَـقَـوْمٍ هَـجـرُوا واجـتـهـدُوا
أنـكـروا شـكـوايَ مـمـا أجِـدُ
إنَّ مـثلي حَـقُّـه أن يـشـتـكـي   كَـمَـدَ الـيـاسِ وذُلَّ الـطَمَـع

* * *

كَـبِـدٌ حَـرَّى ودمـعٌ يَـكِـفُ
يـعـرِفُ الـذنـبَ ولا يَـعـتـرِفُ
أيُّـهـا الـمُـعـرِضُ عـمّـا أصِـفُ
قـد نَـمَـا حُبُّـكَ عـنـدي وزَكَـا   لا تـقـلْ في الـحُـبِّ إني مُـدَّعي

(ابـن زهــر)

شــابَ مِـسْــكَ الليـلِ كـافـورُ الصبـاحْ
وَوَشَــتْ بـالـروضِ أعـرافُ الـريـاحْ

* * *

فـاسْقِـنِـيـهـا قـبـلَ نُـورِ الفَـلَقِ
وغِـنـاءِ الـوُرْقِ بـيـن الـوَرَقِ

كاحمرارِ الشمسِ عند الشَّفَقِ
نَسَجَ المَزْجُ عليها حينَ لاَحْ
فلَكَ اللّهوِ وشمسَ الإصْطِباحْ

* * *

وغَزالٍ سَامَني بالمَلقِ
وبَرى جِسْمي وأذكى حُرَقي
أهْيفٌ مُذْ سَلَّ سيفَ الحدَق
قَصَرَتْ عنه مشاهيرُ الصِّفَاحْ
وانْثَنَتْ بالذُّعْرِ أغصانُ الرِّمَاحْ

* * *

صَارَ بالذُّلّ فؤادي كَلِفَا
وجُفوني ساهراتٍ وُطُفَا
كلما قلتُ: جَوى الحُبِّ انْطَفَا
أمْرضَ القلبَ بأجْفانٍ صِحَاحْ
وسَبَى العقلَ بجِد ومِزَاحْ

* * *

يُوسُفِيُّ الحُسْنِ عَذْبُ المُبْتَسَمْ
قمَرِيُّ الوَجْهِ لَيْلِيُّ اللِّمَمْ
عَنْتَرِيُّ البأسِ عَبْسِيُّ الهِمَمْ
غُصُنِيُّ القَدِّ مَهْضُومُ الوِشَاحْ
مَا دِرِيُّ الوَصْلِ طَائِيُّ السَّمَاحْ

* * *

قَدُّ بالقَدِّ فؤادي هَيَفَا
وسَبَا عَقلِيَ لمّا انعطَفَا
ليتَه بالوَصْلِ أحْيَا دَنِفَا

مُسْتطارَ العقلِ مَقصوصُ الجَناحْ
ما عليه في هَواهُ مِن جُناحْ

*　*　*

يا عليٌّ أنتَ نُورُ المُقَلِ
جُدْ بوصلٍ منك لي يا أمَلي
كم أُغنّيكَ إذا ما لُحْتَ لي:
طَرَقَتْ والليلُ مَمْدُودُ الجَناحْ
مَرْحَباً بالشمسِ من غيرِ صَباحْ

(محمد بن عبد الملك بن زهر)

وقالوا. . . :

في الاستغاثة

أدْرِكْ بخيلكَ خيلِ الله أندلُسَا　　إن السبيل إلى مَنجاتِها دَرَسَا
وهَبْ لها من عزيز النصر ما الْتَمستْ　　فلم يزل منك عِزُّ النصر مُلْتَمَسَا
يا لَلجزيرة أضحى أهلُها جَزَراً　　للحادثاتِ، وأمسَى جَدُّها تَعِسا
في كل شارقة إلمامُ بَائقةٍ　　يعود مَأتمُها عند العِدَا عُرُسَا!
وفي بَلنسيةٍ منها وقُرْطُبةٍ　　ما يَنسِفُ النفسَ أو ما ينزف النَّفَسَا
مدائنٌ حَلّها الإشراك مُبتسماً　　جذلانَ، وارتحلَ الإيمان مُبْتَئِسا
وصيّرتْها العوادي العائثاتُ بها　　يَستوْحِشُ الطَّرْفُ منها ضِعْفَ ما أنِسا
يا لَلْمساجدِ عادتْ للعِدَا بِيعاً　　ولِلنداءِ غدَا أثناءَها جَرَسَا
لَهْفي عليها إلى استرجاعِ فائِتِها　　مَدارساً للمثاني أصبحتْ دُرُسَا

*　*　*

وَارْبُعاً نَمْنَمَتْ أيدي الربيع لها　　ما شئتَ من خِلَعٍ مَوْشِيّةٍ وكُسَا
كانتْ حدائق للأحداق مُونِقَةً　　فصَوَّحَ النضْرُ من أدواحِها وعَسَا
سرعانَ ما عاثَ جيشُ الكفر واحرَبا　　عَيْثَ الدَّبَى في مغانيها التي كبَسَا

فأين عيشُ جنيناهُ بها خَضِراً ... وأين غُصْن جَنَيْناهُ بها سَلِسَا؟
مَحَا محاسِنَها طاغٍ أُتيحَ لها ... ما نامَ عن هضمها حِيناً وما نَعَسَا

* * *

صِلْ حبلَها أيها المولى الرحيمُ فما ... أبقَى المِراسُ بها حبلاً ولا مَرَسَا
وأَحْيِ ما طَمَستْ منها العُداة كما ... أَحْيَيْتَ من دعوةِ المهديِّ ما طَمَسَا
أيامَ سِرتَ لنَصْرِ الحق مُسْتَبِقاً ... وبِتَّ من نور ذاكَ الهَدْيِ مُقتبِسَا
وقمتَ فيها بأمر الله منتصراً ... كالصارِمِ اهتزَّ أو كالعارضِ انبجَسَا

* * *

هـذي رسائلُها تدعوك من كَثَبٍ ... وأنت أفضلُ مُرجوٍّ لمَن يَئِسَا
تَؤمُّ يحيى بن عبد الواحد بن أبي ... حفصٍ مُقبِّلةً من تُربِهِ القُدُسَا
يا أيها الملكُ المنصورُ أنت لها ... علياءَ تُوسِعُ أعداءَ الهُدَى تَعَسَا
وقد تواترتِ الأنباءُ أنك مَن ... يُحيي بقتلِ ملوكِ الصُّفْرِ أندلُسَا
طَهِّرْ بلادك منهم إنهم نَجَسٌ ... ولا طهارةَ ما لم تَغسِلِ النَّجَسَا
وأَوْطِىءِ الفَيْلَقَ الجرَّارَ أرضَهم ... حتى يُطأطِىءَ رَأْساً كلُّ مَن رَأَسَا
وانصر عبيداً بأقصى شَرْقِها شَرِقَت ... عيونُهم أدْمُعاً تَهْمي زَكاً وخَسَا
هُم شيعةُ الأمرِ وهْي الدارُ قد نُهِكَتْ ... داءً، متى لم تُباشِرْ حَسْمَه انتكسا

* * *

فاملأْ هنيئاً ـ لك التأييدُ ـ ساحتَها ... جُرْداً سَلاهِبَ أو خَطِّيَّةً دُعُسَا
واضربْ لها مَوعِداً بالفتح ترقبُه ... لعلَ يومَ الأعادي قد أتى وعَسَى

(الأمير زيان بن أبي الحجاج مستنجداً بسلطان تونس)

نادتْكَ أندلسٌ فلَبِّ نِداءَهَا ... واجعلْ طَواغِيتَ الصليب فداءَهَا
صرختْ بدعوتكَ العَلِيّةِ فاحْبُها ... مِن عاطفاتكَ ما يَقِي حَوْبَاءَهَا
وبها عبيدُكَ لا بقاءَ لهم سوى ... سُبُلِ الضَّراعة يسلكون سَواءَهَا
دُفِعُوا لأبكار الخطوب وعُونِها ... فهمُ الغَداةَ يصابرون عَناءَهَا
تلكَ الجزيرةُ لا بقاءَ لها إذا ... لم يضمنِ الفتحُ القريبُ بقاءَهَا

أشفى على طرَف الحياة ذَماؤُها ... فاستبقِ للدِّين الحنيفِ ذَمَاءَها
حاشاكَ أن تَفنَى حُشَاشَتُها وقد ... قصَرَتْ عليك نِداءَها ورجاءَها

* * *

إيهِ بلنسيةٌ وفي ذكراك ما ... يُمري الشؤونَ دماءَها لا ماءَها
بأبي مدارسُ كالطلول دوارسٌ ... نَسخت نواقيسُ الصليب نِداءَها
ومصانعٌ كسَفَ الضلالُ صَباحَها ... فيخالُه الرَّائي إليه مَساءَها
أمّا العلوجُ فقد أحالوا حالَها ... فمَن المطيقُ علاجَها وشفاءَها؟
مولايَ هاكَ مُعادةً أنباءَها ... لتُنيلَ منك سعادةً أبناءَها
جَرِّدْ ظُبَاكَ لِمَحْو آثار العِدَا ... تقتلْ ضراغمَها وتَسْبِ ظِباءَها
واستدعِ طائفةَ الإمامِ لِغزْوِها ... تسبِقْ إلى أمثالها استدعاءَها

* * *

هُبّوا لها يا معشَر التوحيد قد ... آنَ الهبوبُ وأحرِزُوا علياءَها
أَوْلُوا الجزيرةَ نُصْرةً إن العِدَا ... تبغي على أقطارها استيلاءَها
نُقِصَتْ بأهل الشرك من أطرافها ... فاستحفِظوا بالمسلمين نَمَاءَها
خُوضُوا إليها بحرَها يُصبحْ لكم ... رَهْواً وجُوبوا نحوَها بَيْداءَها
وَافَى الصريخ مُثوِّباً يدعو لها ... فلْتُجمِلوا قصدَ الثوابِ ثَواءَها
دارُ الجهاد فلا تَفُتكم ساحةٌ ... ساوت بها أحياؤُها شهداءَها

(صاحب بلنسية، يستنجد بسلطان يونس)

هل من معين في الهوَى أو مُنجِدِ ... من مُتهِمٍ في الأرض أو مِن مُنْجِدِ؟
هذي سبيل الرشد قد وضَحَتْ فهل ... بالعُدْوَتَيْن من امرىء مسترشِدِ؟
هذا الجهادُ رئيسُ أعمال التقَى ... خُذْ منه زادكَ لارتحالك تَسعَدِ
هذا الرباطُ بأرض أندلسٍ، فَرُحْ ... منه لما يُرضي إلَهكَ واغْتَدِ
مَن ذا يُطهِّر نفسَه بعزيمة ... مَشْحُوذَةٍ في نَصْر دِينِ محمدِ؟

* * *

كم جامعٍ فيها أُعيدَ كَنِيسةً فاهْلِكْ عليه أسىً ولا تتجلّدِ
أسَفاً عليها أقفرتْ صلواتُها من قانتين وراكعين وسُجّدِ!
كم من أسيرٍ عندهم وأسيرةٍ وكلاهما يبغي الفداءَ فما فُدِي!
كم من عقيلةِ مَعْشرٍ معقولةٍ فيهم تودُّ لو أنّها في مَلْحَدِ
كم من تَقِيٍّ بالسلاسل مُوثَقٍ يبكي لآخرَ في الكُبُول مُقيَّدِ
وشهيدِ مُعتَركٍ توزَّعَهُ الرَّدَى ما بين حَدَّيْ ذابلٍ ومُهنَّدِ
ضجّتْ ملائكةُ السماء لحالهم وبكَى لهم مَن قلبُه كالجَلْمَدِ
أفلا تذوب قلوبُكم إخوانَنا مما دَهَانَا من رَدىً أو من رَدِي؟
أكذا يَعيث الرومُ في إخوانكم وسيوفكم للثأر لم تُتَقَلَّدِ؟
أبني مَرينٍ أنتمُ جيرانُنا وأحقُّ مَن في صرخةٍ بهمُ ابتُدِي

* * *

أبني مرينَ والقبائلُ كلُّها في المغرب الأدنى لنا والأبعدِ
كُتِب الجهادُ عليكمُ فتبادروا منه إلى الفرضِ الأحقِّ الأوكدِ
هذي الثغُور بكم إليكم تشتكي شكوَى العديم إلى الغنيّ الأوحد
ما بَالُ شَمْلِ المسلمين مُبَدَّداً فيها، وشَمْلِ الضدِّ غير مُبَدَّدِ؟
أنتم جيوش الله مِلء فضائه تأسَوْن للدِّين الغريب المفرد
ماذا اعتذارُكمُ غداً لنبيِّكم وطريقُ هذا العُذْرِ غيرُ مُمهّدِ؟

(أبو عمر المرابط)، باسم سيده ابن الأحمر، يستنجد فيها بالسلطان يعقوب

أحقّاً خبَا من جوِّ رُندةَ نُورُها وقد كُسِفتْ بعدَ الشموسِ بُدورُها؟
وقد أظلمتْ أرجاؤُها وتَزلْزَلتْ مَنازِهُها ذاتُ العُلا وقُصورُها؟
أحقّاً خليلي أنَّ رُندةَ أقفرتْ وأزعِجَ عنها أهلها وعَشيرُها؟
وهُدَّتْ مَبانيها وثُلّتْ عُروشُها ودارتْ على قطب التفرُّق دُورُها؟
تَسلّمَها حِزبُ الصليب وقادَها وكانت شَروداً لا يُقادُ نَفُورُها
فبادَ بها الإسلام حتى تقطّعتْ مناسبها واستأصلَ الحقَّ زُورُها

وأصبحت الصُّلبانُ قد عُبِدَتْ بها تماثيلُها دُون الإلَهِ وصُورُها

* * *

فواحَسْرَتَا كم من مساجدَ حُوِّلَتْ وكان إلى البيت الحرام شُطورُها!
فمِحرابُها يشكو لمنبرها الجَوى وآياتُها تشكو الفراقَ وسُورُها

* * *

ويا مِلّةَ الإسلام هل لكِ عَودةٌ لأرجائها يشفي الصدورَ صُدورُها؟
وهل تسمع الآذانُ صوتَ الأذانِ في معالمها يعلو بذاك عَقيرُها؟
ويا لَعزاء المؤمنين لِفاقةٍ... على الرغم أغنَى مَن لديها فقيرُها
لأندلسَ ارتجّتْ لها وتَضعْضَعَتْ وحَقٌّ لديْها مَحْوُها ودُثُورُها
مَنازِلُها مَصْدورةٌ وبطاحُها مدائنُها مَوْتُورةٌ وثُغورُها
تَهائِمُها مَفجوعةٌ ونُجودُها وأحجارُها مَصدوعةٌ وصُخورُها
وأحياؤُها تُبدي الأسَى وجَمادُها يكاد لفَرْطِ الحُزن يَبدو ضميرُها
على فُرْقة الدِّين الذي جاءها به بشيرُ الأنام المصطفى ونذيرُها

* * *

أضَعْنا حقوقَ الربِّ حتى أضاعنا وفُضَّتْ عُرَى الإسلام إلَّا يسيرُها
ومِلّتُنا لم نَعرف الدهرَ عُرْفَها من النُّكْرِ، فانظرْ كيف كان نكيرُها
بِشقْوَتِنا الخِذْلانُ صاحَبَ جَمْعَنا وبؤْنا بأحوالٍ ذَميمٍ حُضورُها
بِعِصْيانِنا استولَى علينا عَدُوُّنا وعَاثَتْ بنا أُسْدُ العِدَا ونُمورُها
نَعمْ سلبوا أوطانَنا ونُفوسَنا وأموالنا فَيْئاً أُبيحَتْ وُفورُها
عَلَوْها بلا مَهْرٍ وما غُمِزَتْ لهم قَناةٌ، ولا غارتْ عليهم ذُكورُها
وقد عَوَتِ الإفرنجُ من كلِّ شاهقٍ علينا، فوَفَّتْ للصليب نُذورُها
وجاءتْ إلى استئصال شأفَةِ ديننا جيوشٌ كموج البحر هَبّتْ دَبُورُها
مَعاشرَ أهلِ الدين هُبُّوا لِصَعْقَةٍ وصاعقةٍ وَارَى الجسومَ ظُهورُها
أصابتْ مَنارَ الدِّين فانْهَدَّ رُكْنُه وزعزع من أكنافه مُستطيرُها
ودَبّتْ أفاعيها إلى كلِّ مؤمنٍ وعَضَّ بأكباد التُقاةِ عَقُورُها

أنادِي لها عُجْمَ الرجال وعُرْبَها ... نداءَ سُراةِ القَفْرِ إذْ ضَلَّ عِيرُها
وأستنفرُ الأدنَى فالأدنَى فريضةً ... على زُمَرِ الإسلام جلّتْ أجورُها
ألا وارجعوا يا آلَ دِينِ محمدٍ ... إلى الله يغفر ما اجترحتُم غَفُورُها
ومن كلِّ ما يُردِي النفوسَ تطهّروا ... فليس يُزكّي النفسَ إلّا طُهورُها
ألا واستعدوا للجهاد عزائماً ... يَلوحُ على ليلِ الوغي مُستطيرُها
بأسْدٍ على جُرْدٍ من الخيل سُبَّقٍ ... يَدُعُّ الأعادي سَبْقُها وزئيرُها
بأنفسِ صدق مُوقِناتٍ بأنها ... إلى الله من تحت السيوف مَصيرُها
يَمينُ هُدىً إنْ تتقوا اللهَ تُنصَروا ... وتَحْظَوا بآمالٍ يَشوق غَريرُها
فلا يَخذلُ الربُّ المهَيْمن أمّةً ... تدين بدِين الحقِّ وهو نصيرُها
وإن أنتمُ لم تفعلوا فترَقّبُوا ... بوادرَ سُخطٍ ليس يُرجَى فُتورُها
وأيامَ ذُلٍّ واهتضامٍ وفُرْقةٍ ... يطاول آناءَ الزمان قصيرُها
وليس لها يا كاشفَ الكَرْب مَلجأً ... إذا لم يكن منك التلافي ظهيرُها
أغِثْ دعواتِ المستغيثين إنهم ... ببابك مَوْقوفو الحُشاشاتِ بُورُها
دعَوناك، أمّلناك، جئناك خُشّعاً ... بأنفسٍ آستولَى عليها قُصورُها
فأرسلْ على هذا العدوِّ رَزِيّةً ... يروح ويغدو بالبَوَارِ مُبيرُها
يُشَتِّتُ شملَ الكفر تَشتيتَ نِقمةٍ ... وَينظِم شَمْلَ المسلمين حصيرُها

(لشاعر مجهول)

وقالوا. . . :

من الزجل

وهو فن ابتدعه الأندلسيون وقالوه في مختلف المناسبات وشاع بين الخاصة والعامة لسهولة نظمه وفهمه، وهو لا يخضع في نظمه لقواعد النحو والإعراب، كما أنه بعيد عن التكلف والتنميق.

دنيا هي كما تراها فاجتهدْ واربحْ زمانَكْ
كلّ يوم وكلّ ليلة لا تُخلِّي مهرجانَكْ
واشتفي عليهَ من قبل أن يجيء الموت في شانكْ

لَسْ ذي عندك مصيبة والدنيا حَيّا؟

* * *

ساعَ دون شُرَيبَ عندي لا شَكَل ولا ملاحه
واشْ يوم بلا رقاعه واشّ يوم بلا وقاحه؟
لَسْ نعدّ اللذّ لذه ولا يَذّ الراحَ راحه
حتى تدخل شفة الكاسْ بالشراب بين شفتيّا

ابن قزمان، (إمام الزجّالين ـ في الخمر)

ثلاث أشيا في البساتينْ لَسْ تُجَدْ في كلٍّ موضعْ
النّسيمْ والخضرَ والطيرْ شِمْ وَاتْنَزَّه وإسْمَعْ
قُمْ تَرَى النّسيم يُوَلْوِل والطيورْ عَلِهْ تِغَرَّدْ
والثمارْ تُنْثُرْ جَوَاهِرْ في بِسَاطْ مِن الزُّمُرُّدْ
وبوَسْطِ المرجِ الأخْضَرْ سقْي كالسيفِ المُجرَّدْ
شُبّهتْ بالسيف لَمّا شُفِتْ الغدير مدَرَّعْ

* * *

ورَذاذاً دقّ ينْزِلْ وشعاعِ الشمس يِضْرَبْ
فترَى الواحِدْ يفَضَّضْ وتَرى الآخرْ يذهبْ
والنباتْ يشربْ ويِسْكَرْ والغصونْ تُرقصْ وتِطِرَبْ
وتِريدْ تِجي إليْنَا ثُمَّ تِسْتِحي وتِرْجَعْ

مرغليس، (في وصف الطبيعة)

والثمارْ تنشرْ حليّه بثياب بحَلْ زبَرْجَدْ
والرياضْ تلبسْ غِلاَلاً من نبات فَحلْ زُمرد
والبُهارْ مع البنفسجْ يا جمال أبيض فِأزرقْ

* * *

والنَدى والخير والآسْ والراحْ والظلُّ وَالْما

والمليحْ خلطي مُهاوِدْ والرقيب أصمّ أعمى
وزُميرْ من فمّ ساحرْ وغُنا من كفّ سلمى
والزجاجْ مِلِحْ مِجزَّعْ والشرابْ أصفرْ مروّقْ

* * *

يا شرابَاً مُرّ ما أحلاك! علقم أتَّ ممزوج بسكّرْ
بالذي رَزَقْنَ حبّكْ من نشرْ عليك جوهر؟
وترى لشْ تشتكي ضُرّ؟ لشْ نراك رقيق أصفر؟
ما أظن إلاّ المْ بِيكْ أو مليحْ لا شك تَعشقْ

ابن قزمان، (في الطبيعة والخمر)

أسماء الولاة

أسماء الأمراء

١ ـ عبد الرحمن الأول بن معاوية بن هشام بن عبد الملك (الداخل)، (٧٥٥/١٣٨ ـ ٧٨٨/١٧٢).
٢ ـ هشام الأول بن عبد الرحمن (المرتضى)، (٧٨٨/١٧٢ ـ ٧٩٦/١٨٠).
٣ ـ الحكم الأول (الربضي) بن هشام (٧٩٦/١٨٠ ـ ٨٢٢/٢٠٦).
٤ ـ عبد الرحمن الثاني (الأوسط) بن الحكم، (٨٢٢/٢٠٦ ـ ٨٥٢/٢٣٨).
٥ ـ محمد الأول بن عبد الرحمن، (٨٥٢/٢٣٨ ـ ٨٨٦/٢٧٣).
٦ ـ المنذر بن محمد، (٨٨٦/٢٧٣ ـ ٨٨٨/٢٧٥).
٧ ـ عبدالله بن محمد، (٨٨٨/٢٧٥ ـ ٩١٢/٣٠٠).
٨ ـ عبد الرحمن الثالث (الناصر)، (٩١٢/٣٠٠ ـ ٩٦١/٣٥٠). أعلن نفسه خليفة عام (٩٢٩/٣١٦).

أسماء الخلفاء:

١ ـ عبد الرحمن الثالث (الناصر لدين الله)، (٩١٢/٣٠٠ ـ ٩٦١/٣٥٠) ـ أصبح خليفة عام ٩٢٩/٣١٦.
٢ ـ الحكم الثاني (المستنصر بالله)، (٩٦١/٣٥٠ ـ ٩٧٦/٣٦٦).
٣ ـ هشام الثاني (المؤيد بالله)، (٩٧٦/٣٦٦ ـ ١٠١٣/٤٠٣).

الدولة العامرية

أسماء الحُجَّاب:

١ ـ محمد بن أبي عامر، الحاجب المنصور ـ ٩٧٦/٣٦٦ ـ ١٠٠٢/٣٩٣.
٢ ـ عبدالله بن محمد بن أبي عامر، المظفر ـ ١٠٠٢/٣٩٣ ـ ١٠٠٩/٣٩٩.
٣ ـ عبد الرحمن بن محمد بن أبي عامر (شنجول) ـ ١٠٠٩/٣٩٩ ـ ١٠٠٩/٣٩٩.

ملوك غرناطة:

١ ـ محمد الأول بن يوسف بن الأحمر ـ ١٢٣٨/٦٣٥ ـ ١٢٧٢/٦٧١.
٢ ـ محمد الثاني (ابن محمد الأول) ـ ١٢٧٢/٦٧١ ـ ١٣٠٢/٧٠١.
٣ ـ أبو عبدالله محمد الثالث (المخلوع) ـ ١٣٠٢/٧٠١ ـ ١٣٠٩/٧٠٨.
٤ ـ نصر (شقيق أبي عبدالله) ـ ١٣٠٩/٧٠٨ ـ ١٣١٤/٧١٣.
٥ ـ أبو الوليد إسماعيل (أخو محمد الأول) ـ ١٣١٤/٧١٣ ـ ١٣٢٥/٧٢٥.
٦ ـ أبو عبدالله محمد الرابع (ابن أبي الوليد) ـ ١٣٢٥/٧٢٥ ـ ١٣٣٣/٧٣٣.

٧ ـ أبو الحجاج يوسف (الأول) (أخو أبي عبدالله) ـ ١٣٣٣/٧٣٣ ـ ١٣٥٤/٧٥٥.
٨ ـ محمد الخامس بن أبي الحجاج (المرة الأولى) ـ ١٣٥٤/٧٥٥ ـ ١٣٥٩/٧٦٠.
٩ ـ إسماعيل الثاني (أخو محمد الخامس) ـ ١٣٥٩/٧٦٠ ـ ١٣٦٠/٧٦١.
١٠ ـ أبو عبدالله محمد السادس ـ ١٣٦٠/٧٦١ ـ ١٣٦٢/٧٦٣.
١١ ـ محمد الخامس (المرة الثانية) ـ ١٣٦٢/٧٦٣ ـ ١٣٩١/٧٩٣.
١٢ ـ أبو الحجاج يوسف الثاني (أخو محمد الخامس) ـ ١٣٩١/٧٩٣ ـ ١٣٩٤/٧٩٧.
١٣ ـ محمد السابع (ابن أبي الحجاج) ـ ١٣٩٤/٧٩٧ ـ ١٤٠٨/٨١١.
١٤ ـ يوسف الثالث (أخو مخمد السابع) ـ ١٤٠٨/١٨١١ ـ ١٤١٧/٨٢٠.
١٥ ـ أبو عبدالله محمد الثامن (الأيسر) المرة الأولى ـ ١٤١٧/٨٢٠ ـ ١٤٢٨/٨٣١.
١٦ ـ محمد التاسع، أبو عبدالله الصغير ـ ١٤٢٨/٨٣١ ـ ١٤٣٠/٨٣٣.
١٧ ـ أبو عبدالله الأيسر (المرة الثانية) ـ ١٤٣٠/٨٣٣ ـ ١٤٣٢/٨٣٥.
١٨ ـ أبو الحجاج يوسف الرابع ـ ١٤٣٢/٨٣٥ توفي بعد شهرين.
١٩ ـ أبو عبدالله الأيسر (المرة الثالثة) ـ ١٤٣٢/٨٣٥ ـ ١٤٤٢/٨٤٥.
٢٠ ـ محمد العاشر الأعرج (المرة الأولى) خلع.
٢١ ـ يوسف الخامس (المرة الأولى) لبضعة أشهر وخلع.
٢٢ ـ محمد العاشر الأعرج (المرة الثانية) ـ ١٤٤٦/٨٤٩ ـ ١٤٥٨/٨٦٣ (خلع).
٢٣ ـ سعد بن محمد (المرة الأولى) ـ ١٤٥٨/٨٦٣ ـ ١٤٦٢/٨٦٧ (خلع).
٢٤ ـ يوسف الخامسس (المرة الثانية) ـ ١٤٦٢/٨٦٧ ـ ١٤٦٣/٨٦٨.
٢٥ ـ سعد بن محمد (المرة الثانية)، خلعه ابنه أبو الحسن علي.
٢٦ ـ أبو الحسن علي بن سعد ـ ١٤٦٣/٨٦٨ ـ ١٤٨٢/٨٨٧ (خلع).
٢٧ ـ أبو عبدالله (المرة الأولى) ـ ١٤٨٢/٨٨٧ ـ ١٤٨٣/٨٨٨.
٢٨ ـ أبو عبدالله محمد الزغل (عم أبي عبدالله) ـ ١٤٨٣/٨٨٨ ـ ١٤٨٧/٨٩٢.
٢٩ ـ أبو عبدالله (المرة الثانية) ـ ١٤٨٧/٨٩٢ ـ ١٤٩٢/٨٩٧.

كلمات إسبانية ـ عربية متشابهة

ألـف

أبلة	AVILA
أشترو	ASTRO
أبال	OVEJO
إبره (نهر)	EBRO
أبنيون	AVIGNON
أبذة	UBEDA
أرنيط	ARNEDO
أربونة	NARBONNE
أريولة	ORILHUELA
أرجونه	ARJONA
أندوجر	ANDUJAR
أرش	URCI
إرش	ERCO
أرشذونه	ARCHIDONA
أرغون	ARAGON
الأرك	ALARCOS
إركتيه	ERCAVICA
إركش	ERCOS de la Frontera
الأرل	ARLES
أرية	ORENSE
إستجة	ECIJA
إشبيلية	SEVILLA
إشتبين	SAN ESTEBAN
أشتوريش	ASTURIAS
أشتيرقية	ASTORGA
أشونه	OSUNA
أطريره	UTRERA
إصطبة	ESTEPA
افراغة	FRAGA
أقليش	UCLES
إقليم الشرف	AJARAFE
إقليم طشانة	TOCINA
إقليم قرطسانة	CARTUJANA
إقليم المسنستير	ALMONASTER
أكشونبة	OCSONOBA
أليه	ALAVA
إلبيره	ELVIRA
إلش	ELCHE
أماية	AMAYA
أنبوريش	AMPURIAS

أنده	ONDA
أندرة	ONDARA
أندرش	ANDARAX
أوريط	ORETO
أونبة	HUELVA
أوقة	OCA
أيَّة	ELLO
إيرية	IRIA

بــاء

باجه	BEJA
باغة	PRIEGO
ببشتر	BOBASTRO
بايش	BAEZA
بجانة	PECHINA
بربشتر	BARBASTRO
برجة	BERJA
برذيل	BORDEAUX
برذيش	PRADANOS
برشانة	PURCHENA
برشلونة	BARCELONA
برغش	BURGOS
بريّانة	BURRIANA
بزليانة	BEZMILIANA
بشطه	BAZA
بشكنس	BASBVES
بطرير	PETREL
بطليوس	BADAJOZ
بلتيرّه	VALTIERRA
بلد الوليد	VALLADOLID
بلكونه (حصن)	PORCUNA
بلور	VALOR
بلنسية	VALENCIA
بلنتلة	VALENTILLA
بنبلونه	PAMPLONA
بني قاسم	BENICASIM
بنشكلة	PENISCOLA
البونت	ALPUENTE
بوثال	PUZAL
بلاى (صخرة)	PENA de PELAYO
بليسانة	BELICENA
بليارش	PALLARES
بياسة	BAEZA
بيانة	BAENA
بيران	BAIREN
بيغو	PRIEGO
بيونة	BAYONA

تــاء

تاجة (نهر)	TAJO (Rio)
تاكرنة	TAKURRUNNA
تدمير	TUDMIR
ترجالة	TRUJILLO
تطيلة	TUDELA

جيــم

جبل الشارات	SIERRA MORENA
الجزيرة الخضراء	ALGECIRAS
جليقية	GALICIA
جلعه (نهر)	GALLEGO
جنجالة	CHINCHILLA
جيان	JEAN

جيانة	JAYENA
جبل طارق	GIBRALTAR
جبل الشرف	AJARAFE
جرندة	CERONA
جرنيق	GUERNICA
الجزائر الشرقية	ISLAS BALEARES
جنة العريف	GENERALIFE

حــاء

حصن بلاي	POLEY
حصن طلياطة	TABLADA
حصن الحنش	ALANJE
حصن كركر	CARCAR
حصن شنق أقروج	SANTA CRUZ DE LA SIERRA
حصن استبه	ESTEPA
حصن الروطة	ROTA

خــاء

الخنبرق (بحيرة)	JANDA
خيخون	GIJON

دال

دانية	DENIA
دروقة	DAROCA
دلاية	DALIAS
دويره (نهر)	DUERO (RIO)

راء

ركانة	RAQUENA
ركلة	RICLA
الرملة	LA RAMBLA
رميلة	ROMILLA
رندة	RONDA
روطه	ROTA
رنشفالة (ممر)	RONCESVALLES
رية	REYYO
ريمبة	RELYMO

زاي

الزلاقة	SAGROJAS

سين

سبتمانية	SEPTIMANIA
سبطران	SOPETRAN
سبته	CEUTA
ساجنتو	SAGUNTO
سرقسطة	ZARAGOZA
سمورة	ZAMORA
سوخرة	ZUJAR

شيــن

شاطبة	JATIVA
شبرانه	CHIPRANA
شجس	BAX
شريش	JEREZ de la FRONTERA
شرين	SORRION
شرطانية	CERDAÑA
شذونه	SEDONA

شقر	JUCAR
شقنده	SECUNDA
شقوبية	SEGOVIA
شقورة	SEGURA de la SIERRA
شلب	SILVES
شلمنقة	SALAMANCA
شلوبانة	SALOBRENA
شنتجالة	CHINCHILLA
شنترة	CINTRA
شنترين	SANTAREN
شنتمرية الغرب	SANTAMARIA de ALGARVE
شنت برية	SANTAVER
شنت يعقوب	SANTIAGO
شوذر	JODAR
شنت ملوط	MONSALUD

طــاء

طالقة	ITALICA
طبيرة	TAVIRA
طراطة	TARREGA
طرسونه	TARAZONA
طُراش	TORROX
طركونه	TARRAGONA
طراطوشه	TORTOSA
طريانه	TRIANE
طريف	TARIFA
طشانه	TOXANA
طلبيره	TALVERA de la REINA
طلمنكة	TALAMANCA
طلياطة	TABALDA
طليطلة	TOLEDO
طرسكونة	TARASCON
طليوشه	TOLOSA

عيــن

علج	ELCHE
العقاب	LAS NAVAS DE TOLOSA

غيــن

غالة (بلاد الفرنجة)	GAULE
غرناطة	GRANADA
غرب الأندلس	ALGARVE

فــاء

فج طارق	BVITROGO
فج موسى	VALMUSA
فحص البلوط	LOS PEDROCHES
فرغبوش	HORNACHUELOS
الفرنتيرة	FRONTIERA
فنيانة	FINANA
الفهمين	ALFAMIN

قــاف

قادس	CADIZ
قبطور	ISLA MAYOR
قبره	CABRA
قبطيل	CAPTEL
قرباقة	CARAVACA
قربليان	CREVILLENTE
قرطبه	CORDOBA

قرمونة	CARMONA
قرطشانة	CARTUJANA
قرطاجنة	CARTAGENA
قرقشونة	CARCASSONNE
قسطلة دراج	CASTELLAR
قشتالة	CASTILLA
قصر أبي. دانس	ALCAZAR de SAL
قلشانه	CALSENA
قطلونة	CATALUÑA
قلعة أيوب	CALATAYUB
قلعة عصب	CALAT LA REAL
القلعة الحرة	CALAHORRA
قلعة رياح	CALATRAVA
قلعة الحنش	ALANGE
قلمرية	COLBRA
قمارش	COMARES
قنبانية	CAMPIÑA
قنبيل	CANBIL
قورية، قوريس	CORIA
قبيجاطة	QUESODA

كاف

كنتش معافر	CANTOS
الكرس (حصن)	ALCARAZ
الكدية	ALCUDIA
الضيعة	ALDAYA

لام

لاردة	LARIDA
لبلة	NIEBLA
لقنت	ALICANTE
لشبونه	LISBOA
لورقة	LORCA
لوشة	LOJA
ليون	LEON
لاخندة (بحيرة)	LAGO de JANDA

ميم

مارتش	MARTOS
مارتله	MERTOLA
ماردة	MERIDA
مجريط	MADRID
المدور (حصن)	ALMODAVAR del RIO
مدينة الزهراء	AZAHARA
مدينة الزاهرة	AZAHIRA
مدينة سالم	MADINCELLI
مربلة	MARBELLA
مربيطر	MURVIEDRO
مرسانة	MARCHENA
مرسية	MURCIA
المركوين	MALACUERA
المرية	ALMERIA
مرسى سهيل	FUENGIROLA
مقلونه	MAGUELONNE
منت شلوط	MONSALUT
منتيشة	MENTESA
منت شقند أو شاقر	MONTEJICAR
مندوجر	MONDUJAR
منرقة	MENORCA
الملاحة	LAMALA
المنكب	ALMUNECAR
مورور	MORON

مورينة	MORENA
مولة (إقليم)	MULA
ميورقة	MALLORCA
ميرتلة	MERTELA

نــون

دويره (نهر)	DUERO
نبره	NAVARRA
نهر التاج	TAJO (RIO)
نهر نهارون	NAHARON
نيمس	NIMES

واو

وادي آش	GUADIX
وادي الطين	GUADATIN
وادي الحجارة	GUADALJARA
وادي الرملة	GUADARRAMA
وادي القنال	GUADALCANAL
وادي شنيل	GENIL
وادي القصر	GUADALCAZAR
وادي الكبير	GUADALBVIVIR
وادي القطن	GUADALCOTON
وادي سليط (لكة)	GUADALETE
والمو	HUELAMO
وادي المعرض	ALMARAZ
وبزة	HUETE
وانحة	HUENEJA
وشقة	HUESCA
وقش	HUECAS
ولبة	HUELVA

يــاء

يابرة	EVORA
يابسة	IPIZA
ينشتة	INIESTA

قائمة المراجع

المراجع العربية

- ابن حيان ـ المقتبس في تاريخ الأندلس، باريس ١٩٣٧.
- ابن خلدون ـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، القاهرة ١٨٦٧.
- ابن الخطيب ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبدالله عنان القاهرة ١٩٥٦.
- الطبري ـ بغية الملتمس في رجال أهل الأندلس، مدريد ١٨٨٥.
- ابن عبد الحكم ـ فتوح مصر والمغرب والأندلس، تحقيق عبد المنعم عامر.
- ابن عبد ربه الأندلسي ـ العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، بيروت.
- ابن القوطية ـ تاريخ افتتاح الأندلس، مدريد ١٩٢٦.
- ابن عذارى المراكشي ـ بيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.
- المقري ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت ١٩٦٨.
- الحميري ـ كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار (صفة جزيرة الأندلس، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة ١٩٣٧.
- العبادي، أحمد مختار ـ في التاريخ العباسي والأندلسي، القاهرة ١٩٧١.
- العبادي، عبد الحميد ـ المجمل في تاريخ الأندلس، القاهرة، ١٩٦٤.
- عباس، د. إحسان ـ تاريخ الأدب الأندلسي، بيروت.
- عنان، محمد عبدالله ـ دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة ١٩٦٩.
- ـ الآثار الأندلسية الباقية في إسبانيا والبرتغال القاهرة ١٩٦١.
- مؤنس، د. حسين ـ رحلة الأندلس، حديث الفردوس الموعود، القاهرة ١٩٦٣.
- ـ فجر الأندلس، القاهرة ١٩٥٩.

ـ فتح العرب للمغرب، القاهرة ١٩٤٧.
ـ بيضون، د. إبراهيم ـ الدولة العربية في إسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، بيروت ١٩٧٨.
ـ الصوفي ـ د. خالد ـ الأدب العربي في الأندلس، عصر الإمارة طرابلس الغرب ١٩٨٠.
ـ عتيق، د. عبد العزيز ـ الأدب العربي في الأندلس، بيروت ١٩٧٦.
ـ سيسالم، د. عصام سالم ـ جزر الأندلس المنسية، التاريخ الإسلامي لجزر البليار بيروت ١٩٨٤.
ـ الكعاك، عثمان ـ الحضارة العربية في حوض البحر الأبيض المتوسط، القاهرة ١٩٦٥.
ـ سالم، د. عبد العزيز ـ قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، جزءان، بيروت ١٩٧١ و ١٩٧٢.
ـ الحجى، د. عبد الرحمن علي ـ تاريخ الأندلس من الفتح الإسلامي حتى سقوط الخلافة القاهرة ١٩٨٣.

المراجع الأجنبية:

ـ غرسية غومس ـ الشعر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة ١٩٥٧.
ـ جوبنزالز بالنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس القاهرة ١٩٥٥.
ـ ليفي بروفنسال ـ سلسلة محاضرات في أدب الأندلس وتاريخها ألقاها عامي ١٩٤٧ و ١٩٤٨ ترجمة محمد عبد الهادي شقير القاهرة ١٩٥١.
ـ دوزي ـ تاريخ مسلمي إسبانيا، ترجمة د. حسن حبشي، القاهرة ١٩٦٣.
ـ جب، هاملتون ـ دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة د. إحسان عباس، د. محمد يوسف نجم، د. محمود زايد، بيروت ١٩٧٩.
ـ سيريو، ل.م. ـ تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر ١٩٦٩.
ـ غوستاف لوبون ـ حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر ١٩٦٩

— BRETT, Michael — Imori, L'islam in Occdente, Avora, 1980
— CRESPI, Gabriele — Gli Arabi in Europa, Milano, 1980
— GABRIELI, Francesco — Gli Arabia in Italia, Milano, 1979
— BENNASSAR, Bartolome — L'inquisizion Espagnol XVe-XIXe Siocle, Paris, 1980
— RICE, David Talbat — Islamic Art, London 1979
— WATT, W. Montgomery — The Majesty That Was Islam, London 1976
— DUNLOP, D.M. — Arab Civilization, to AD 1500, London 1971
— HITTI, Philip K. — History of The Arabs, London 1937
— LEWIS, Bernard — The Arabs in History, London 1950

— GIBB, Sir Hamelton — Studies on the Civilization of Islam, London 1962 — Arabic Literature, 2nd Ed. Oxford 1963
— WATT, W. Montgemery — The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh, 1972
— TOYNBEE, Arnold J. — A Study of Histtory, Oxford, 1947
— **The World of Islam** Chapters contributed by:
— LEWIS, Bernard — The Faith and the Faithful (The Land and Peoples of Islam).
— ETTINGHAUSEN, R. — The man-made setting (Islamic Art and Architecture)
— GRABER, O. — Cities and Citizens (The Growth and Culture of URBAN Islam)
— MEIER, Fritz — The Mystic Path (The Sufi Tradition)
— PELLAT, Charles — Jewlers with words, (The Heritage of Islamic literature).
— SHILOAH, A — The Dimention of Sound (Islamic Music Philosophy, Theory and Practice.)
— SABRA, A.I. — The Scientific Enterprise (Islamic Contribution to the Development of Science)
— BOSWORTH, Edmund — Armies of the Prophet, Strategy, Tactics and Weapons in Islamic Warfare.
— GOMEZ, Emilio Garthia — Moorish Spain, The Golden Age of Gordoba and Granada
— and others.

الفهـرس



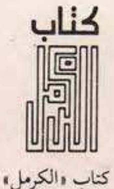
يتناول المستشرق الاسباني خوان غويتسولو في كتابه هذا بالدرس نظرة الإسبان الى مسلمي الأندلس بخاصة والمسلمين الشرقيين بعامة ، منذ القرون الوسطى حتى أيامنا هذه . وفي الكتاب ملحق يحتوي على مقتطفات مترجمة من مذكرات الرحالة الاسباني دومينغو باديا (علي بيك) وهي المذكرات التي يتحدث عنها المؤلف في الفصل السادس من كتابه هذا .

ويتألف الكتاب من اثني عشر موضوعاً تتحدث عن الإسبان ونظرتهم إلى مخلفات المسلمين وآثارهم في الأندلس ، والأفكار الخاطئة او المتجنية التي يتبناها بعض الكتّاب أو المؤرخين الإسبان عن المسلمين .

وأما الملحق - رحلات علي بيك - ففيه وصف للبلاد التي زارها الرحالة ولسكانها وعاداتهم وتقاليدهم ، ومن هذه البلاد المغرب ومصر ومكة وفلسطين وسوريا وتركيا . وفي آخر الكتاب مجموعة من الأشعار الأندلسية في مواضيع مختلفة كالغزل والحكمة والزهد والتصوف والمديح والرثاء والحنين كقول ابي القاسم القرطبي يحن الى قرطبة :

يا هبَّةً باكرتْ من نحو دَارِينِ وافت اليّ على بُعد تحيّيني
ردّتِ إلى جسدي روحَ الحياةِ وما خِلتُ النسيم اذا ما متّ يُحْيِيني

المؤسّسة العربيّة
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/ ٨٠٧٩٠٠
برقيا - موكيالي - بيروت - ص.ب ١١/٥٤٦٠ بيروت



كتاب «الكرمل»
يصدر عن اتحاد الكتّاب والصحافيين الفلسطينيين

منشورات مؤسسة «بيسان برس» للصحافة والنشر والتوزيع
قبرص - نيقوسيا
ص.ب: ٤١٧٩ ؛ هاتف: ٤٥١٢٤٠ / ٤٥١٥٧١